



المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي
(ت 734 هـ / 1334 م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علال البختي

المجلد الأول

تقديم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن المُتمعِّن في الصرح الكلامي الأشعري الذي شيّدته الأمة المغربية، ليلحظ اتساقا معرفيا، وتماسكا نظريا، نتج عن جهود مضنية مباركة، تضافرت حتى استوى هذا البناء على سوقه، واستقر، وترسَّخ. وقد توسل علماؤنا لتحقيق ذلك بمختلف الأدوات التصوّرية، وبالآليات النظرية التي عرفتها التجربة الإسلامية المبكرة، أثناء تأسيسها لرؤيتها الشاملة والمندمجة في نسيج الوحي، المعرفي الدقيق والمستوعب، وذلك من خلال التحرير العقلي للاعتقاد، عبر مسارات التحاور المثمر، والمجادلة بالحسنى، والتناظر الفعال مع الملل والنحل والفلسفات الأخرى المختلفة.

وقد شكّلت جدلية المتن والشرح، الدعامة الأساسية، واللبنة البارزة، في معمار هذا الصرح، حيث مثل المتن إطارا مرجعيا، يرنو إلى الصمود في وجه تقلبات الأزمنة الثقافية، والأحوال التاريخية، مؤكدا بذلك ثباتا على مستوى ذاكرة الأمة، لتأتي الشروح متعاقبة مُعَبِّرَةً عن اختلاف الأنظار، وتباين التأويلات والأفهام، لكن مع التمركز على المتن الرابط للأجيال العالمة، والواصل علوم السابقين بأفهام واستدراكات اللاحقين، ومن ثم بقيت ثنائية المتن والشرح، ضربا من ضروب التفاهم والتواصل، ووسيلة من وسائل حفظ الخصوصية، والهوية المذهبية في هذا البلد الأمين.

ومن نماذج ذلك متن «**البرهانية**» لأبي عمرو السلالجي (ت.574هـ)، وشروحه؛ فهو من المتون الكلامية الرائدة التي حظيت بعناية كثير من أشاعرة الغرب الإسلامي،

حيث رأوا فيه نصا لطيفا، يجمع بين إيجاز المبنى، وغزارة المعنى، ويمثل استقلالية معرفية، وخصوصية مغربية، فبادروا إلى الاحتفاء به؛ شرحا، وتعليقا، وتقييدا، ونظما، فكان أول من انكبَّ على شرحه تلميذه ابن الكتاني(ت.596هـ)، ثم تعاقبت عليه الشروح، فشرحه ابن بَزِيزَة (ت.662هـ)، والعُقْباني(ت.811هـ)، وغيرهم من أهل العلم والفضل والكفاءة.

وكان من بين هؤلاء الشراح الأماثل أبو الحسن الطنجي اليفرني(ت.734هـ) العالمُ الجليل، والفقيهُ الفرضي الكبير، الذي أغفلت ذكره الكثير من كتب التراجم والرجال، ونقلت لنا بعضها معلومات شحيحة عنه. ومن عجائب التاريخ وعواديه، أن اشتهر مَن أخذوا عنه وعن تلاميذه؛ كالسطي(ت.749هـ)، والمقري(ت.759هـ)، والقبّاب(ت.778هـ)، وابن مرزوق الجدّ(ت.781هـ)، وابن عرفة (ت.803هـ)، وابن خلدون (ت.808هـ)، بينما ظل هو مغمورا لا نعرف عنه سوى أن له «**طررا على تهذيب المدونة للبراذعي**»، ورد ذكرها بين ثنايا كتب المذهب المالكي، وتأليفا موسوما بـ«**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**» الذي بين أيدينا، وهو الكتاب الذي نزفّه للباحثين، والطلبة والمهتمين، بتراث علم الكلام الأشعري في الغرب الإسلامي.

وقد تميز كتاب «**المباحث العقلية**» بطول نَفَس صاحبه، وهو ما جعله من أكبر شروح «**البرهانية**» وأغزرها، حيث اعتمد فيه على المصادر الكبرى في المذهب الأشعري، ناقلا بدقة الشواهد والأدلة، مع الاعتناء بسياقها، مُستهلا عمله بعرض لأخلاقيات المحاورة، وآداب البحث والرد والاعتراض، ومُحَلِّلاً المتن إلى وحداته المصطلحية؛ لإيضاح غوامضه، وتفصيل مشكله، متناولا بصورة أوسع، مجمل القضايا العلمية في شِقيْها: الكلامي، والفلسفي، كل ذلك في إطار نسقي متين.

وإذ أشرُف اليوم بتقديم هذا العمل الجليل إلى جمهور القراء، فإنني أُنَوِّهُ بالجهد الذي بذله الأستاذ البحاثة المجتهد الدكتور جمال علاّل البختي ـ رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء ـ في خدمة هذا السفر النفيس، تحقيقا، وتخريجا، وتقديما، حيث قام بمعالجة النص، وضبطه، وتقديمه بترجمة تركيبية للمصنف، وتوطئة لمضامينه، وعزو للشواهد إلى مظانها، وتخريج الأحاديث النبوية، والتعريف بالأعلام، وشرح ما وقع فيه من مفردات غريبة، وتذييل الكتاب بفهارس فنية له، كما لا يفوتني في هذا السياق شكر كل من مدّ يد العون في إخراج هذا العمل حتى استوى على هذه الصورة الرائقة، ضارعا إلى المولى عز وجل أن يكتب ثوابه في صحائف مولانا أمير المؤمنين، جلالة الملك محمد السادس أدام الله تأييده، وخلّد بالصالحات ذكره، والله سبحانه الموفق والهادي إلى الرشد والسداد.

أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة المحقق

ظللت مذ تعرّفت على مخطوطة «**المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية**» فيما يعود إلى عشرين سنة خلت أطمح إلى إخراج نصها لأهميته وقيمته العلمية التي انتبهت إليها وأنا أُعِدُّ رسالتي لنيل دبلوم الدراسات العليا بالرباط، ولكن أشغالا علمية كثيرة مرتبطة بإعدادي للأطروحة، وفي ظل مسؤوليتي بالتدريس، ولارتباطي بالسفر المستمر والدائب، ثم أيضا لوقوفي على تفرغ غيري - ممن سيتراجع عن القيام بتحقيق هذا النص بعد ذلك - لإنجاز هذه المهمة العظيمة، كل هذه أسباب حالت دون إتمام هذه الرغبة، إلى أن قر القرار - بعد تفرغي للاشتغال بمركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء - على إتمام هذا الرجاء، ممتثلا طلبات كثيرة وملحة لعدد من الإخوة والباحثين والطلبة الكرام، توسَّموا في هذا العبد الضعيف القدرة على القيام بهذا الفرض الكفائي، فنفَّذت المطلوب، والحمد لله أولا وآخرا.

إن لـهذا الكتاب العقدي الذي ألفه أبو الحسن اليفرني الطنجي قيمةً علمية وكلامية كبيرة، أوّلا لأنه يعد النموذج الأوضح على قوة الإنتاج المغربي في العقيدة خلال الحقبة المرينية، فرغم صدور عدة مؤلفات في علم الكلام خلال هذا العصر، إلا أن «**المباحث العقلية**» لليفرني، يبقى أكبر شاهد على التطور الذي عرفه الدرس الكلامي فيه، لا لأنه وافق التطور الذي شهده المذهب الأشعري في امتداده التجديدي، ولكن - بالإضافة إلى ذلك - لأنه كان المؤثر الأول، وصانع التغيير، وقائده في هذا الخطاب الكلامي ببلاد الغرب الإسلامي كله.

إن كتاب «**المباحث العقلية**» يستحق منا ـ نحن الباحثين في العقيدة والتراث الأشعريين ـ عناية خاصة للأسباب السابقة، ولأمور كثيرة أخرى، أقربها أنه كشف عن مصادر وعن مكتبة ضخمة من المؤلفات العقدية التي عرّفتنا بها كان متداولا في فترة المرينيين الأولى، كما أطلعنا على معلومات ونصوص غميسة ضاعت مؤلفاتها وأتى عليها فعل الزمان، لقساوة المخالفين، ثم لتفريط بعض من لا يعرف للعلم والفكر قيمتهما.

إن كتاب اليفرني بمصادره، وبمنهجه التقسيمي الرفيع، وباختيارات مؤلفه، وبحسه النقدي الحاضر، ليُعَبِّر عن تمكّن كبير، وعمق غَوْرِيٍّ للفلسفة الأشعرية الكلامية، كيف لا واليفرني متمثِّل في هذه الاختيارات، وفي عرضه لقضايا الأشعرية، روحَ ونفَس وأفكارَ العالمَيْن الكبيرين والفيلسوفيْن الأشعريين: فخر الدين الرازي (ت.606هـ/ 1210م)، وسيف الدين الآمدي (ت.631هـ/ 1233م)، اللذيْن ترتسم صورتهما وتحليلاتهما ونقدُهما عبر صفحات هذا الشرح الكلامي المتميز.

وبذكرنا للشرح نستحضر مصدر وموضوع هذا العمل الْيَفْرَنِيّ: أبا عمرو السلالجي الفاسي (ت.574هـ/ 1178م) وكتابه "**العقيدة البرهانية**"، لنُعلن ـ بكل ثقة وصدق ـ بأن شرح أبي الحسن الطنجي هذا يبقى أهم شروح النص "**الخيروني**"؛ لأنه إذا كانت الشروح ـ التي سنعيد التعريف بها في هذا التقديم، وتحيين المعلومات الخاصة بها ـ تُصَوِّر المنحى التطوُّريَّ الذي شهِده الدرس الكلامي الأشعري بالمغرب؛ ـ باعتبارها ممتدة عبر التاريخ الفكري للعقيدة المغربية إلى فترات قريبة من عصرنا ـ، فإن نجمها الساطع، وجوهرة عقدها، يبقى هو هذا الشرح؛ لأنه ربما كان المؤشر الأكيد على نهاية فترة الارتقاء الكلامي الأشعري بالغرب الإسلامي.

انطلاقا مما تقدم وتحقيقا للمراد، قمنا بتقسيم عملنا في التحقيق إلى قسمين أساسيين: قسم أول خصصناه للتقديم ـ ولا أقول للدراسة ـ؛ لأن ما قُدِّم فيه ـ في هذا القسم ـ أملته الضرورة التعريفية بالمؤلِّف والمؤلَّف، وبوصفِ المخطوطات، والعملِ في التحقيق، وإلا فالكتاب في حاجة مُلِحَّة لدراسات متنوعة: عقدية، وتاريخية، وفلسفية، لا ندَّعي القيام بها في تقديمنا.

أما القسم الثاني فخصّصناه للتحقيق، سالكين فيه المسالك المتفق عليها بين أهل الشأن ـ قدر الإمكان ـ مع وضع رموز واصطلاحات خاصة أشرنا إليها في جدول خصصناه للتوضيح.

وأتبعنا كل ذلك بفهارس تفصيلية تُقرِّب البعيد، وتُيسِّر على الدارسين البحث عما ينشدونه في هذا الكتاب.

ومع كل ما قمنا به من تدقيق وتوثيق وتحقيق لا ندَّعي لهذا العمل العلمي الكمال ولا نيل الرضا التام، ولكن الذي نرجو أن يشفع لنا، هو صدقنا في الوصول إلى المستوى العلمي المقبول، وطموحنا الكبير في إخراج هذا النص الرفيع إلى جمهور القراء، وتلبية رغبة المستفيدين، إغناء للمكتبة العقدية الأشعرية بالمغرب، وخدمة للبحث العلمي الأكاديمي ـ في حدود المستطاع ـ.

ويسرني في نهاية هذا المقدمة، أن أتقدم بعبارات الشكر والامتنان لمجموعة من الأساتذة والباحثين الأفاضل الذين مدّوا إليَّ يد المساعدة والعون من أجل إتمام هذا التحقيق.

أشكر أخي الفاضل المحقِّق الحصيف الدكتور **خالد زهري** على مراجعته وتدقيقه في تصحيح هذا العمل، كما أشكره على ما أمدني به من مخطوطات ومؤلفات ساعدتني في مراحل التحقيق.

أشكر أيضا الأخ الأعز والصديق الكريم الأستاذ **يوسف احنانة** على المجهود الذي بذله في ضبط وتدقيق عملنا التحقيقي، كما أشكره على المخطوطات الثمينة التي أمدني بها، والتي لولاها لما تيسر لي أن أوثق الكثير من النقول.

أشكر أخي وعزيزي الذي تجمعني به صداقة العمر الأستاذ الدكتور **محمد المعلمي** على مراجعته، وعلى مساهمته في توثيق الأبيات الشعرية، سائلا الله ـ تعالى ـ لنا وله الصحة والعافية.

أشكر أيضا أخي العزيز ورفيق دربي العلمي الباحث الفاضل المتقي، والمتفرغ للدراسات الحديثية، الأستاذ **جلال راغون** على مراجعته للجانب الحديثي في التحقيق.

كما يلزم أن أعترف بالفضل الكبير والدور الجسيم الذي اضطلع به الباحث الحاذق، والمفكر الشاب، الباحث **أشرف الحزمري** الذي رافقني في معظم خطوات هذا التحقيق منذ بداية العمل في المقابلة، مرورا بجمع مادة التوثيق، وانتهاء بمرحلة الفهرسة، فإليه أتقدم بعبارات العرفان والتقدير.

ولايمكن أن أنسى في هذا الصدد أن أتقدم إلى الباحثين: **منتصر الخطيب**، **وغزلان بن التوزر**، وحفصة **البقالي**، وسعاد **لولي**، و**محمد أمين السقال** بكبير تقديري واعترافي لما قدموا من دعم، ولما ساعدوني به خلال أعمال المقابلة والفهرسة، فإليهم جميعا أتقدم بالشكر الجزيل.

أما الباحثة الإدارية مريم **أكورام**، فـدورها التقنـي والتصـفيفي لهـذا العمـل ممـا لا يمكن نسيانه، فإليها أهدي أحر كلمات شكري وثنائي.

كما يسرني أيضا أن أقدم ثمرة ومجهود هذا العمـل التحقيقـي إلى رفيقـة الطريـق؛ **أم ياس وزينب**، داعيا لها ولنا بالصحة والعافية، وحُسن الخاتمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تطوان في: 15 شتنبر 2015.

قسم التقديم

الفصل الأول:

"البرهانية" أصل "المباحث العقلية"

قبل الحديث عن كتاب «**المباحث العقلية**» لليفرني الذي يعنيه هذا التحقيق نود في البداية أن نرجع إلى أصل هذا العمل وموضوع هذا الشرح، ونقصد به: كتاب «**العقيدة البرهانية**» للمتكلم الفاسي الأول: أبي عمرو السلالجي. فما قصة هذه العقيدة؟ وما قيمتها بين مؤلفات العقيدة في المشرق والمغرب؟ وما هو الأثر الذي خلَّفته في الدرس الكلامي الأشعري بالمغرب؟ ولكن قبل هذا وذاك، كيف يمكن اختزال ترجمة المؤلف أبي عمرو التي فصلنا الحديث عنها في أعمال سابقة؟[1].

1- عن المؤلِّف

اسم مؤلف "العقيدة البرهانية" هو "عثمان" بن "عبد الله"[2] بن "عسلوج"[3]، ويكنى "أبا عمرو" بإثبات الواو[4]. وينسب إلى "سليلجو"، قال المديوني: «وسليلجو اسم بلد من بلاد مديونة في قبلة مدينة فاس وعملها، وعلى مسيرة يوم ونصف منها»[5]. أما صاحب "بيوتات فاس الكبرى" فيذكر أن أبا عمرو اشتهر بالسلالجي «لسكناه بجبل سليلجو، وكان يتردّد إليه من فاس»[6]. وعلى هذا يكون أصل أبي عمرو

(1) انظر: «عثمان السلالجي ومذهبيته العقدية»، و«العقيدة البرهانية الأشعرية» (من تأليف وتحقيق كاتب هذا التقديم ومحقق "المباحث").

(2) انظر: التادلي، التشوف، تح: أحمد التوفيق: 198، وابن الزبير، صلة الصلة، تح: إ. ليفي بروفنصال، القسم الأخير، ص: 101، واليفرني، المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، صحيفة: 27، وابن غازي، بغية الطلاب، كراسة: 16/ 7، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 758، وابن عيشون، الروض العاطر الأنفاس، ص: 202، والقادري، الإكليل والتاج، ص: 178، والكتاني، السلوة: 2/ 183.

(3) المجهول، شرح البرهانية، ص: 1.

(4) انظر المصادر المتقدمة.

(5) المديوني، شرح العقيدة البرهانية، ص: 65.

(6) ابن الأحمر، بيوتات فاس، ص: 45.

من "جبل" أو "بلدة" «سليلجو»، وينتمي بالضبط إلى قبيلة مسراتة التي هي «فخذ من قبيلة مديونة»[1]، ولذلك يقال له أحيانا: «المسراتي»[2].

أما بيت السلاجي فيقول عنه صاحب «**البيوتات**» بأنه: « بيت... ثروة وفقه وهُمْ من العرب القيسيين»[3].

وأجمع المترجمون للسلاجي على تلقيبه بـ: «إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد»[4]، كما لقبوه بـ: «مرجع الفاسيين في العقيدة»[5]، وبـ: «منقذ أهل فاس من التجسيم»[6]. وهذه الألقاب تدل على مركزه السامي، حتى إن تلميذه أبا الحسن ابن مؤمن حكم بأنه: «فاق الأقران، وتجمّل به الزمان، واتفق الموافق والمخالف على قدره وعظمة محله، وطيب قلبه، لأنه كان من كبار العلماء الذين يقتدي بهم ويهتدي بنورهم»[7].

قرر السلاجي ـ بعدما أخذ حظه من العلوم الشرعية وبعد دراسته الأولية لعلم الكلام من خلال كتاب «**الإرشاد**» للجويني في مدينة فاس ـ أن يقوم برحلة إلى المشرق من أجل استكمال تخصُّصه من جهة، ثم للاطلاع على العلوم والفنون التي كانت ضعيفة أو ممنوعة بالمغرب. يقول السلاجي: «عزمت على الرحلة إلى بلاد المشرق...

---

(1) نفس المصدر والصفحة.

(2) انظر: ابن الزبير، صلة الصلة: القسم الأخير، ص: 101.

(3) ابن الأحمر وغيره، بيوتات فاس الكبرى، ص: 45.

(4) انظر: التادلي، التشوف: 198؛ واليفرني، المباحث: 127، وابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 266، وابن غازي، بغية الطلاب، كراسة: 16/ 7، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 458 وغيرهم.

(5) ابن الزبير، صلة الصلة، القسم الأخير، ص: 101.

(6) انظر مثلا: ابن الأحمر، البيوتات، ص: 45، والكتاني، السلوة: 2/ 183، والزركلي، الأعلام: 5/ 209.

(7) بغية الراغب، عن شرح المديوني، ص: 51.

فسافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير»[1]. وهذا ما حصل بالفعل فقد خرج السلاجي من فاس وقصد مدينة بجاية؛ لأنها الطريق التي كان المغاربة يمرون منها بحرا إما إلى الأندلس أو إلى المشرق. ولكن رحلته ومغامرته هاته لم يُكتب لها النجاح، يقول السلاجي: «سافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير، فسجن الوالي كل من عزم على التوجه إلى المشرق. فهربت أنا وصاحب لي في الليل من السجن ورجعت إلى فاس، فبلغني أنه قتل جميع المسجونين الذين كنت معهم ببجاية»[2].

مكث السلاجي بعد رجوعه من الرحلة البجائية الفاشلة معتكفا على قراءة «إرشاده» منكبا إلى جانب ذلك على دراسة الحديث والتصوف وعلوم اللغة. وقد اهتم خلال ذلك بتعميق تخصُّصه في علوم اللغة والنحو حتى فاق أترابه وتمكن بدوره من إعطاء دروس فيه لبعض الصغار. فكان ذلك سببا لبداية اشتهاره وذيوع اسمه بين طائفة "المعلمين" الشباب رغم أنه كان لا يزال في طور التعلّم. ولما علم بعض أعوان الدولة الموحدية بقدرته على تدريس اللغة، استدعوه لكي يُدرِّس لأبنائهم بمدينة مراكش، فقبل الدعوة بصدر رحب واتجه إلى مراكش. يقول السلاجي: «ثم طلب بعض الرؤساء من أرباب الدولة أستاذا لبنيه يقرئهم النحو ويحمله معه إلى حضرة مراكش، فدلَّه المستشار في ذلك عليَّ...»[3].

فلما وصل إلى مراكش عاد إليه الأمل لتحقيق ما فاته من الرحلة الفاشلة، وفاجأته الظروف بلقاء شيخ كبير، وعالم ضليع في الاعتقادات والأصول هو أبو الحسن

---

(1) م، س، ص، ن، وانظر أيضا: المديوني، الشرح: 54.

(2) انظر: م، س: ص، ن.

(3) التادلي، التشوف، ص: 199، والمديوني، الشرح، ص: 54.

ابن الإشبيلي (ت.567هـ/ 1171م)[1]، هذا العالم الذي سهر على تأسيس المدرسة الأشعرية وإقامة ركائزها ببلاد المغرب خلال هذا الطور. فاتصل بهذا الشيخ و«لازمه مدة يسيرة حصل له فيها فهم **"الإرشاد"**، وفُتح عليه كل ما انغلق... من معاينة»[2].

يقول أبو الحسن بن مؤمن: «لما رحل أبو عمرو ـ رحمه الله ـ إلى مراكش ـ حرسها الله ـ ولازم الفقيه الإمام الخير الأبر أبا الحسن علي بن الإشبيلي وانتفع به، وفتح له على يده، وتفقه عنه في أصول الدين، وأصول الفقه، ومسائل الاتفاق والاختلاف، وفي مسائل القلوب على طريقة الحارث، وبلغ في ذلك المنتهى حتى لحق درجة المجتهدين النظار المفتين وانحاز عن رتبة المستفتين»[3].

ومن شيوخ التحصيل الذين استفاد منهم السلالجي نذكر:

أ- **أبا الحسن بن حرزهم** (ت.559هـ/ 1163م)[4]: وهو صاحب الطريقة الصوفية "الملامتية"، وقد تأثر السلالجي بأفكاره واختياره الصوفي الذي تركه عليه، كما كان صاحب الفضل الأول في تعليم أبي عمرو مبادئ العقيدة الأشعرية ـ من خلال تلقينه إياه بعض ما فهمه من كتاب **"الإرشاد"**ـ[5].

ب- **أبا الحسن بن الإشبيلي** (ت. 567هـ/ 1171م)[6]: يقول ابن الزبير: «أخذ

(1) انظر ترجمته مع الشيوخ.
(2) التادلي، التشوف: 200.
(3) ابن المؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 56.
(4) انظر ترجمته عند: التادلي، التشوف، ص: 168 وما بعدها، وابن أبي زرع، الأنيس، ص: 265، وابن الأحمر، بيوتات فاس، ص: 662، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 464، والتنبكي، نيل الابتهاج، إشراف: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ص: 309، والجزنائي، جنى زهرة الآس، تح: عبد الوهاب ابن منصور:1/ 97.
(5) التادلي، التشوف، ص: 199، والمديوني، الشرح، ص: 54.
(6) انظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة: 2/ 668، وابن الزبير، صلة الصلة: 101، والمراكشي، الذيل والتكملة، تح: إحسان عباس، السفر: 5 القسم: 1ص: 304، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 479، =

عنه...الأصولي الكبير أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالقي المسـرتي، وإلى أبي عمـرو هذا مرجع الفاسيين في هـذا العلـم»[1]. ويقـول ابـن مـؤمن عـن شـيخه السـلاجي: «صحب الإمام الأفضل أبا الحسن علي ابن الإشبيلي وأخذ عنه جل ما عنـده»[2]. وهـو نفس ما يؤكده ابن القاضي[3]، والمراكشي[4] وغيرهما.

ج- **أبا عبد الله التادلي**[5]: أحد «حفاظ المذهب المـالكي، كـان مشـاورا بفـاس أيـام لمتونة»[6]. درس عليه أبو عمرو «مختصر ابن أبي زيد»[7]، فكـان شـيخه الأول في الفقـه وفي بعض أمور العقيدة، علما بأن مختصـر ابن أبي زيد (=«**الرسالة**») الذي كـان التـادلي يعكُـف عـلى دراسـته وتدريسـه، يتضـمن بالإضافــة إلى الأمــور الفقهيـة: "مقدمـة عقـدية".

د- **أبا عبد الله بن الرمامة (ت. 517هـ/ 1171م)**[8] : من كبار علماء فـاس، تلقـى عنه أبو عمرو علوم الحديث، وعلى يده تخرج في كتب السنن، لاسيما «**سنن الترمـذي**». يقول ابن مؤمن: «سمع [السلاجي] "**الترمذي**" عن الشيخ الإمام أبي عبـد الله محمـد

= وابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، تح: عبد الهادي التازي، ص: 160 وما بعدها.

(1) صلة الصلة، ص: 101-102.

(2) ابن مؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 62.

(3) ابن القاضي، الجذوة: 2/ 478.

(4) الذيل والتكملة، س: 5، ق: 1، ص: 304.

(5) انظر ترجمته عند: ابن القاضي، الجذوة: 2/ 421، وابن الأبار، التكملـة: 1/ 530، والتـازي، الجـامع: 1/ 176.

(6) ابن القاضي، الجذوة: 2/ 421.

(7) التادلي، التشوف، ص: 198، والمديوني، الشرح، ص: 52.

(8) انظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة: 1/ 370، والكتاني، السلوة: 2/ 120وما بعدها، وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص: 164، والزركلي، الأعلام: 7/ 166، والتازي، جامع القرويين: 1/ 169.

ابن جعفر[1]ـ أي ابن الرمامة ـ»، فلذلك لما قصده لينصحه في قراءة **"الإرشاد"** علم أنه أهل لتلك الثقة، وكفء لمثل تلك الاستشارة.

هـ - **أبا موسى بن الملجوم** (ت. 543هـ/ 1148م): وكان عيسى هذا أحد علماء فاس وعظمائها، وقد ولي «القضاء بفاس ومكناسة الزيتون، وكان عارفا بالفقه والنوازل، ذاكرا للمسائل، متقدما في الأحكام، عالما بالفرائض، محدثا، حافظا راوية»[2]. روى عنه السلاجي المؤلفات الفقهية والحديثية. يذكر ابن مؤمن أن أبا عمرو حدثه بكتاب «**الموطأ**» للإمام مالك قال: «حدثني به عن أبي موسى عيسى ابن الملجوم، عن أبي عبد الله بن الطلاع، عن القاضي يونس بن عبد الله بسنده المعروف»[3].

و- **أبا محمد بن عيسى** (ت. 540هـ/ 1145م): أول خطيب ارتقى منبر المرابطين بالقرويين[4]، وبقي متوليا التدريس بفاس إلى أن مات. وقد كان له الفضل في تكوين أبي عمرو وطمأنته لاختياره المنحى الكلامي الأشعري في دراسته الأولى.

ز- **أبا مروان بن مسرة** (ت. 552هـ/ 1157م)[5]: وقد استفاد السلاجي من هذا الشيخ الذي تخرج على يده جيل كامل من المحدثين واللغويين والفقهاء[6].

---

(1) ابن مؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 62.

(2) المصدر السابق: ن، ص.

(3) ابن مؤمن، البغية : انظر: المديوني، الشرح، ص: 60.

(4) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 62 و 71، والجزنائي، جنى زهرة الآس، ص: 56، وابن القاضي، الجذوة: 1/ 57.

(5) انظر عن ترجمته: ابن بشكوال، الصلة: 1/ 358 وما بعدها، وابن الأبار، المعجم، ص: 253، والضبي، البغية، ص: 369، والتجيبي، البرنامج، تح: عبد الحفيظ المنصور، ص: 106، وعبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات، باعتناء إحسان عباس: 2/ 580

(6) المديوني، نقلا عن ابن مؤمن في البغية، ص: 62-63.

ح- أبا الحسن بن خليفة (ت. 560هـ/ 1164م): أحد علماء الأندلس وقضاتها، ويكنى أبا الحسن[1]، أخبرنا السلاجي بأنه قرأ عليه **"الموطأ"** حسبما أثبت ابن مؤمن قال: «وأخبرني [السلاجي] أنه قرأ الموطأ على أبي الحسن بن خليفة»[2].

ط- أبا عبد الله بن جبل: روى ابن مؤمن أن السلاجي أخبره «أن الشيخ الإمام أبا عبد الله بن جبل أجازه جميع مروياته»[3]، وكان يروي عن أبي علي بن سكرة وغيره[4].

هؤلاء ـ إذن ـ هم أهم شيوخ أبي عمرو الذين كون من خلالهم رصيده الثقافي، واستطاع بواسطة العلوم التي زودوه بها أن يستكمل تكوينه، ويترقى إلى أعلى المراتب والدرجات.

ذكر أبو الحسن بن مؤمن أن شيخه السلاجي «قرأ بكد واجتهاد ونية صادقة وحسن اعتقاد، فبورك له فيما قرأ، وفتح عليه في الفهم، فنال خيرا كثيرا في مدة يسيرة»[5].

لقد كان أبو الحسن الإشبيلي ـ شيخه في العقيدة كما عرفنا ـ «شيخ طلبة الحضر»[6] بمراكش، كما كان «الخطيب المصقع بين يدي الخليفة الرضي أمير المؤمنين [عبد المؤمن ابن علي الكومي الموحدي] عند حضور الوفود... فصار عند الخليفة في العلوم والمذاكرة أول داخل وآخر خارج، عالم فاضل يتكلم في المجلس العالي مسترسلا

(1) ابن الأبار، التكملة: 2/ 312.

(2) ابن مؤمن، البغية : انظر المديوني، الشرح، ص: 62.

(3) المصدر السابق: ن، ص.

(4) ابن الأبار، التكملة: 137/ 4.

(5) ابن مؤمن، بغية الراغب انظر: المديوني، الشرح: 52.

(6) ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة: 160.

بالمذاكرة متمهلا على حسن أدب في المناظرة»[1]. وقد كان هذا العالم ـ نظرا لمركزه من السلطان، وبسبب رئاسته لطلبة الحضر وقربه منهم ـ «يشفع فيهم عند الأمر العالي فيشفع، ويتكلم فيصغي لكلامه ويسمع»[2]. وبما أن السلاجي كان من طلبته الأوائل ـ الذين ارتقوا إلى مقام الأستاذية ـ فقد أحاطه بعناية خاصة، وأنزله منه المكانة القريبة.. ولا شك أنه كان يفتخر به لأنه أول ثماره، ودليل نجاح مدرسته الموحدية الباهر. لذلك رأى أن يقدمه إلى السلطان (أمير المؤمنين) ليثبت له كفاءته المهنية، وإخلاصه لمبادئ وأوامر دولته الفتية.

وهذا ما حصل بالفعل فقد تمكن السلاجي من الدخول على السلطان وتقرب منه، وأصبح بذلك واحدا من علماء البلاط الموحدي يزينون حضرته وينوِّرون مجالسه. يقول ابن مؤمن: «كان [السلاجي] يحضر مجلس سيدنا أمير المؤمنين ـ أيده الله تعالى ـ مع جملة من الطلبة، فظهر حذقه وذكاؤه في المجلس، وعرفه أمير المؤمنين عينا واسما، وكان ـ رضي الله عنه ـ معرّضا للترقي في منازل كبيرة سنية ودرجات شريفة عَلِيَّة..»[3].

وقد كان من المنتظر أن يحافظ السلاجي على مكانته عند السلطان ويعمل على تثبيتها من أجل استمرارية الترقي، ومن أجل نيل الحظوة في الحاشية، ولكن مبحوثنا خرق العادة، وكذب كل التكهنات، وفاجأ كل قارئ لسيرته عندما أعلن رفضه القاطع للاستمرار في مراكش ضمن حظيرة العلماء الكبار، وصرح بأنه يريد الرجوع إلى مدينته "فاس"، وأكد أنه ليست له أية تطلعات دنيوية، وأن همه الأكبر هو التفرغ للعبادة، ثم لتدريس العلوم التي تعلمها في مساجد مدينته الأصل: فاس.

---

(1) ابن مؤمن، بغية الراغب انظر: المديوني، الشرح، ص: 52.

(2) المصدران السابقان، ص: 16.

(3) نفسهما.

وقد وجد السلاجي ـ بعد عودته إلى فاس ـ الجو ميسرا لضمان قيادته للمدرسة الكلامية بحُلّتها الأشعرية في فاس، ولذلك اشتهر عند المؤرخين بأنه: «منقذ أهل فاس من التجسيم»[1]، وأنه «مرجع أهل فاس في علم الاعتقاد»[2]، وعرف بأنه «إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد»[3]. فلم ينل السلاجي هذه الألقاب وتلك الأوصاف إلا بسبب ما أحدثه من ثورة كلامية في فاس، وبما أوقع في عقائد أهل هذه المدينة ـ ومن خلالها في أهل المغرب كله ـ من تطوير في المناهج والقضايا التي تعالج ويستدل بها على العقيدة الإسلامية.

وخصص السلاجي مجالس علمية لتدريس أصول الفقه، كما قام بتدريس علم الحديث، يقول ابن مؤمن ـ تلميذه ـ: «قرأت عليه بعض كتب الترمذي قراءة تفكر واعتبار وتفقه. وسمعت قراءتها عليه مدة صحبتي له»[4]، كما قام بتدريس «الموطأ» كتاب مالك الأول، وبتدريس الفقه العالي، وألقى دروسا في كتب الاختلاف الفقهية، يقول ابن مؤمن: «ابتدأت عليه قراءة كتب الاصطلاح في مسائل الاختلاف لأبي مظفر السمعاني ـ رحمه الله ـ قراءة تفقه ونظر، وتفقه وترجيح، وقد أكملت كتب الوضوء والصلاة..»[5].

(1) انظر مثلا: ابن الأحمر، البيوتات، ص: 45، والكتاني، السلوة: 2/ 183، والزركلي، الأعلام: 5/ 209.

(2) انظر ابن الزبير: صلة الصلة، ص: 101، والمنوني، العلوم والآداب والفنون، ص: 58.

(3) انظر مثلا: التادلي، التشوف، ص: 148، واليفرني، المباحث العقلية، ص: 27، وابن أبي زرع، القرطاس، ص: 266، وابن غازي، بغية الطلاب: كراسة: 16/ 7، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 458، وابن عيشون، الروض العاطر الأنفاس، ص: 202، والتستاوتي، نظم كتاب التشوف وشرحه، ص: 159، والكتاني، السلوة: 2/ 183.

(4) ابن مؤمن، البغية: انظر المديوني، الشرح، ص: 60.

(5) المصدر والصفحة نفسها.

وقد لقيت دروس السلالجي إقبالا كبيرا من طرف الطلبة الذين أخذتهم موجة التغيير والإصلاح، فهبوا مسرعين إلى مجالسته كبارا وصغارا ذكورا وإناثا مغاربة وأندلسيين، حتى امتلأت حلقاته وغصت بالطلبة. ونظرا لمكانته هذه قصده الطلبة والعامة في مسائل الدين، فتصدر للفتوى وقام يبحث للسائلين عن أحكام توافق تصرفاتهم في إطار ما أمر به الشرع أو نهى عنه، فأحدثت آراؤه الاجتهادية وفتاويه ارتياح مجموع المستفتين. يقول ابن مؤمن: «وسألته عن مسائل في القرآن والحديث فأجابني بأجوبة مفيدة، حسنة، وسمعت منه كثيرا من فتاويه ونظره... »[1].

وقد تخرج على هذا العالم المتكلم الفقيه الأصولي عدد كبير من التلاميذ من أهمهم:

أ- **أبو الحسن بن مؤمن** (ت. 598هـ/ 1193م)[2]: من أهل قرطبة، نزل بآخره مدينة فاس كان شاهدا بدار الأشراف. وقد اعتنى ابن مؤمن بالرواية وقيّد وكتب، وله في شيوخه «**فهارس**» ثلاثة: كبير، وصغير، ومتوسط، ضمنهم في برنامجه الذي سماه: «**بغية الراغب ومنية الطالب**». ومن الشيوخ الذين اعترف بفضلهم عليه وأستاذيتهم له في هذا الكتاب الشيخ أبو عمرو السلالجي، حيث ذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم الحديث، والفقه، وشيئا من علم التفسير، إلا أنه اختص به في علم الكلام وخصوصا من كتاب "**الإرشاد**". قال أبو الحسن بن مؤمن: «قرأت على أبي عمرو كتاب "**الإرشاد**" لأبي المعالي الجويني قراءة تفقه ونظر، وقرأت عليه بعض كتب "**الرعاية**" للمحاسبي قراءة تفكر واعتبار وتفقه، وسمعت قراءتها عليه مدة صحبتي له. وكذلك

---

(1) نفسها.

(2) انظر: ابن الأبار، التكملة: 2/ 674، والمراكشي الذيل والتكملة: السفر: 5 القسم: 1/ 256 وما بعدها، وابن الزبير، صلة الصلة، ص: 115، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 48، ومخلوف، شجرة النور، رقم: 531: 1/ 232.

كتب "التلقين" لعبد الوهاب»[1]، قال: «وسألته عن مسائل في القرآن والحديث فأجابني بأجوبة مفيدة حسنة. وسمعت منه كثيرا من فتاويه ونظره، وابتدأت قراءة كتب الاصطلاح في مسائل الخلاف لأبي المظفر السمعاني ـ رحمه الله ـ عليه قراءة تفقه ونظر وتلقيح وترجيح.. »[2].

ب- **أبو عبد الله بن الكتاني** (ت. 596هـ/ 1295م): أبو عبد الله محمد بن علي ابن عبد الكريم الفندلاوي عرف "بابن الكتاني"[3]. كان من أكبر أئمة فاس والمغرب علما وورعا وزهدا وعبادة. درس على أبي عبد الله محمد بن يبقى وعلى أبي عمرو السلاجي، أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه، «وكان أهل فاس يقولون: إنه لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني»[4].

ج- **أبو محمد السكوني** (ت. 580هـ/ 1184م)[5] من أهل "لبلة" بالأندلس. رحل إلى فاس، وأقبل على دراسة علم الكلام الأشعري في حلقة أبي عمرو السلاجي ـ الذي كان في آخر أيامه ـ «فقرأ عليه علم الكلام وأصول الفقه وأحكم عنه العلمين»[6]، فصارت له المكانة العالية فيهما، حتى قال أهل فاس ـ كما ذكرنا آنفا ـ إنه لم يتخرج من مدرسة السلاجي مثله ومثل أبي عبد الله الكتاني بسبب تمكنهما من المذهب العقدي الأشعري[7].

---

(1) ابن مؤمن، البغية عن المديوني، الشرح، ص: 60، وانظر أيضا: اليفرني، المباحث، ص: 1.

(2) ابن مؤمن: ن، ص.

(3) انظر: التادلي، التشوف، ص: 335، وابن القاضي، الجذوة: 1/ 220، وابن الزبير، التكملة: 2/ 681، ومخلوف، شجرة النور:1/ 232، والكتاني، السلوة: 3/ 172، والتازي، جامع القرويين: 1/ 176.

(4) الكتاني، السلوة: 3/ 172.

(5) ابن الزبير: صلة الصلة، ص: 4، والتجيبي، البرنامج، ص: 248، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 388، والتازي، الجامع: 1/ 172.

(6) ابن الزبير، صلة الصلة، ص: 4.

(7) ابن القاضي، الجذوة: 2/ 388، والكتاني، السلوة: 3/ 174.

د- **أبو الحجاج بن نموي** (ت. 614هـ/ 1217م)[1]. تلقى علم الكلام عن أبي عمرو السلاجي في بداية حياته ثم قرأ على ابن الكتاني ـ خليفة السلاجي في كرسي العقيدة بالقرويين ـ وصحبه إلى أن مات. وبعد اكتمال دراسته واشتداد عوده ونضج أفكاره عمل ابن نموي على تدريس العقيدة والأصول وغيرهما من العلوم بفاس ومراكش وإشبيلية، واستدعي للتدريس بكل المراكز العلمية الكبيرة. وقد اقتنى من الدفاتر والدواوين شَيْئًا عظيما، ونافس فيها وغالى في أثمانها، وربما رحل في ذلك حتى حصل منها علي ما أعجز أهل بلده، وامتُحن بآخرة من عمره، فأزعج عن وطنه إلى المرية.

هـ- **سليمان السطي** (ت. 607هـ/ 1210م)[2]: «أخذ علم الكلام عن أبي عمرو عثمان بن محمد السلاجي»[3].

و- **خيرونة** (ت.594هـ/ 1197م): من النساء المتميزات لعصر السلاجي واللائي كان لهن دور بارز في الترويج لعلم الكلام الأشعري بالمغرب وبفاس: الزاهدة "خيرونة" أو"خدونة"، وهي من «النساء الأندلسيات اللاتي دخلن المغرب لهذا العصر واتصلت بأعلامه وتوفيت به.. »[4].

ز- **أبو القاسم الأنصاري**: من تلاميذ السلاجي المقربين، إليه يرجع الفضل في نقل أهم أطوار حياة مبحوثنا، وقد اعتمد التادلي في «**التشوف**» على أخباره في نقله سيرة أبي عمرو.

---

(1) انظر ترجمته بتوسع عند: ابن الأبار، التكملة: 2/ 740، وابن أبي زرع، الذخيرة السنية، ص: 51، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 550، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 626، والمنوني، العلوم والآداب والفنون، ص: 118، والتازي، الجامع: 1/ 182.

(2) انظر ترجمته في: ابن أبي زرع، الذخيرة، ص: 46، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 515.

(3) المصدر والصفحة السابقان.

(4) المنوني، العلوم، ص: 35.

ح- أبو الربيع الشرطي: من التلاميذ الفاسيين الذين أخذوا عن السلاجي، وقد ذكره ابن الأبار في «**التكملة**» وقال عنه إنه: «من أهل فاس ممن شارك [أبا عمرو] في الأخذ عن ابن الرمامة، وأخذ عنه علم الكلام»[1].

ط- علي بن خيار: الفاسي البلنسي الأصل أبو الحسن. ذكر صاحب «**الذيل والتكملة**» أنه كان حيا سنة: 601هـ وسمع بفاس على أبي عبد الله بن الرمامة، وأبي عمرو السلاجي. وكان حافظا فقيها رافضا للتقليد، ميالا إلى النظر والاجتهاد، متفننا، حسن المشاركة في العربية وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف[2].

هؤلاء إذن هم أهم وأبرز خريجي مدرسة السلاجي العقدية. وقد عاش السلاجي حياته المتبقية ـ بعد رجوعه من مراكش ـ عاملا على تكوين هذا الرعيل من العلماء الجدد، وأشرف بنفسه على توجيههم وبناء فكرهم العقدي والصوفي. وكان السلاجي خلال مدة التفرغ هاته يزداد تعمقا في العبادة والتقوى والورع والزهد في الدنيا، كما تقدم في مراتب العلم والصلاح حتى عُدَّ عند غير واحد من المؤرخين من البالغين «درجة الإمام أبي المعالي الجويني إمام الحرمين»[3]. كل ذلك بسبب تأسيسه ووضعه بنيان المدرسة الأشعرية الصوفية بالمغرب الأقصى.

قال أبو الحسن بن مؤمن: «توفي أبو عمرو ـ رحمه الله وعفا عنه ـ في ليلة الأحد لثلث الليل الأخير من ليلة إحدى وعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع وسبعين وخمسمائة، ودفن خارج باب الجيزيين من مدينة فاس: عند قبر دراس بن إسماعيل وصلى عليه

(1) كنون، السلاجي، ص: 19.

(2) انظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، س: 8، ق:1، ص: 164.

(3) ابن الأحمر وغيره، البيوتات، ص: 45، والكتاني، السلوة: 2/ 183، وعباس التعارجي، الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام، تح: عبد الوهاب بن منصور: 9/ 6.

الفقيه أبو محمد عبد الخالق بن عبد الرحمن بن خنوسة، وحضره من الخلق جمع عظيم وحفل شنيع، وأسف الناس عليه لفقده ودعوا له وتبركوا به»[1].

2- دوافع التأليف

لم يصلنا من أعمال ومؤلفات السلالجي غير «**العقيدة البرهانية**»، وترجع الأسباب الخاصة المباشرة التي دفعت أبا عمرو إلى تأليفها إلى "خيرونة" ـ تلميذته المذكورة آنفا ـ؛ هذه المرأة الأندلسية الزاهدة التي تعاطت للعلم والدراسة، وأرادت أن تتعلم من أمور الكلام ما يجعل عقيدتها في مأمن من الانحراف والزيغ، فرغبت إلى السلالجي ـ شيخ الفاسيين في علم الاعتقادات ـ أن يكتب لها عقيدة مختصرة وافية بمطلوبها. فكتب لها السلالجي «**عقيدة**» مرة بعد مرة، ولكن هذه العقيدة ما لبثت أن اكتملت وظهر تميزها وإحكام تأليفها، فانتشرت بين الناس وذاع صيتها فسميت بـ«**البرهانية**». يقول ابن مؤمن: «كان بمدينة فاس امرأة تسمى خيرونة، وكانت من الصالحات القانتات الزاهدات الغافلات المؤمنات، وكانت تعظمه [=أبا عمرو] وتوقره وتلزم مجلسه، فرغبت إليه أن يكتب لها في لوحها شيئا تقرأه على ما يلزمها من العقيدة. فكان يكتب لها في لوحها فصلا متى كلفته ذلك، فكانت تحفظه، فإذا حفظته ومحته كتب لها لوحا ثانيا، فكان ذلك دأبها حتى كملت "**عقيدة**" وكتبتها وكتبت عنها ولقبت بـ"**البرهانية**" وصارت بأيدي الناس كثيرا»[2].

فلما وصلت هذه العقيدة إلى يد أبي الحسن بن مؤمن ـ تلميذ السلالجي وراوية أخباره ـ جاء إلى أبي عمرو يستشيره في وضع مقدمة لها، وترتيبها في فصول لتأخذ

(1) ابن مؤمن، الشرح، عن البغية، ص: 63.

(2) ابن مؤمن، بغية الراغب، عن المديوني، الشرح، ص: 60-61، وانظر في هذا المعنى: ابن الأحمر وغيره، بيوتات فاس، ص: 45، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 458، والكتاني، السلوة: 2/ 183، والتعارجي، الأعلام: 9/ 6، والزركلي، الأعلام: 5/ 209.

شكل تأليف. فلما ناقش السلاجي في ذلك رفض الشيخ هذا الاقتراح، واعترض عليه بشدة مخافة السمعة والرياء. يحكي ابن مؤمن هذا الخبر فيقول: «فأخذتها [أي "البرهانية"]، وقام بفكري أن أرتبها فصولا، وأعمل لها شبه الخطبة، ثم شاورته في ذلك فمنع منه وقال لي: لم أتعرض فيها أن تكون تأليفا تُكتب وتنتشر، وإنما كتبتها لخيرونة على وجه [كذا]. فشاء الله أن تشيع، فاتركها كما هي، ولا تزد فيها شيئا، فتخرج عما قُصد بها. [قال أبو الحسن:] فتركتها كما هي»[1].

إن هذه الرواية توضح بجلاء أن الأسباب العامة التي دفعت أبا عمرو إلى تأليف "البرهانية" ترتبط ارتباطا وثيقا بالدور الإصلاحي التعليمي الذي تفرغ له بعد رجوعه إلى فاس، فهو لم يقصد بهذا العمل أن يصبح تأليفا يفتخر به ويستعلي به على الناس، وإنما أراد أن يساهم به فقط في مساعدة طلبته على تحصيل العلم الأشعري، وعلى ترسيخ العقيدة في أذهانهم وقلوبهم.

3- المصادر

ذكر ابن رشيد السبتي (ت.721هـ/ 1321م) أن «"العقيدة البرهانية" المشهورة بالسلالقية...[هي] على صغر جرمها مختصر "الإرشاد"»[2]. وقد تكررت هذه القولة عند غيره في مناسبات كثيرة، حتى لقد شاع أن «البرهانية» عمل مركز هدف به السلاجي تلخيص مسائل كتاب «الإرشاد» للجويني، وعرض آرائه في قضايا العقيدة الأشعرية.

كان أبو عمرو السلاجي رجلا ناقدا وصاحب فكر لا يقنع إلا بالأدلة والبرهان، فكان كتاب «الإرشاد» ـ بالنسبة لأسلوبه العقلي ـ شفاء لفضوله، وإقناعا لعقله الباحث

---

(1) بغية الراغب، انظر المديوني — الشرح: 61.

(2) ملء العيبة: 2/ 226.

عن أدلة إثبات العقائد. فقد اطمأن السلاجي إلى صحة وفاعلية هذا الكتاب في إثبات القضايا الكلامية؛ لأنه يعتمد المنهج العقلي، ويسلك السبيل المنطقي، فلذلك رفض أن يتراجع عن الأخذ به وسلوك منهجه. كيف لا والجويني يقول في مطلع هذا الكتاب: «لما رأيت أدلة التوحيد عصما للتسديد، ورباطا لأسباب التأييد، وألفينا الكتب المبسوطة على القواطع الساطعة، والبراهين الصادعة لا تنهض لدركها همة أهل الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية، متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جلة المصنفات»[1]. فلعل هذا النص كان كافيا لكي يقبل السلاجي على «الإرشاد»، ويعتنق آراءه ومواقفه، ويختصره في «برهانيته».

4- التسمية

أما عن تسميتها فمعلوم أن "**العقيدة**" مشتقة من "العقد"؛ وهو الرّبط والشّد والإحكام، وهي فعيلة بمعنى مفعولة؛ أي معقود على ما دلّت عليه مما يجب لله ـ تعالى ـ وما يجوز ويستحيل.

وأما نسبتها إلى "**البرهان**" قال أبو الحسن اليفرني: «لم ينسبها أبو عمرو [والأصح أنها لم تنسب] إلى الدليل لأن البرهان موضوع للقطع واليقين، بخلاف الدليل، فإن الاصطلاح يختلف فيه؛ فتارة يطلق على ما أفاد الظن، وتارة يطلق على ما أفاد القطع. واعلم أن "**البرهان**" في اللغة هو "**الحجة الواضحة الوثيقة**". يقال: برهن على كذا إذا أقام عليه حجة واضحة، ثم نقل في الاصطلاح إلى "ما يفيد اليقين بذاته". ولهذا قال أهل الاصطلاح: "**البرهان هو ما أفاد إفادة لا تتصور بغيره**". وإنما كانت كذلك لأن

---

(1) الجويني، الإرشاد، تح: أسعد تميم: 23.

مقدمته لا تكون إلا ضرورية كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، وإذا كانت المقدمات يقينية ضرورية، فالنتيجة كذلك؛ لأن لازم الحق حق»[1].

5- تأثير "البرهانية" في الفكر الأشعري بالمغرب وغيره

لقد كان لوجازة «**العقيدة البرهانية**»، وحسن اختزالها، ولاتفاقها مع الاتجاه العقدي الرسمي للمغاربة بالغ الأثر في سرعة انتشارها بالأوساط الخاصة والعامة بالمغرب. مما دعا غير واحد من المتخصصين في أمور العقيدة إلى العناية الخاصة بها حفظا ودراسة وشرحا، سواء في عهد الدولة الموحدية أو في العصور التي جاءت بعدها.

وإذا كانت «مرشدة» المهدي بن تومرت متزعم حركة الموحدين (ت.524هـ/1130م) منافستها قد ضمن لها الانتشار بفضل رعاية السلطان حيث كان ابن تومرت نفسه يعلمها الناس ويأمر بحفظها، كما أن عبد المؤمن أخذ عامة الناس بحفظها وفهمها ونشرها وسعى إلى تحقيق ذلك بالترغيب والترهيب. يقول ابن خلدون عن المهدي: «فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة وبنى رابطة للعبادة، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلمهم "**المرشدة**"»، ويقول البيدق عن عبد المؤمن بأنه أصدر مرسوما «يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها: "اعلم أرشدنا الله وإياك" وحفظها»[2].

إنه إذا كانت "**المرشدة**" التومرتية قد نالت هذه الحظوة السلطانية والسلطوية، باعتبار أن الجانب العقدي شكل ركنا أساسيا في دعوة الموحدين؛ فإن «**برهانية**»

(1) اليفرني، المباحث العقلية، ص: 28.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

السلالجي لقيت قبولا تلقائيا من طرف المغاربة، لكونها ـ على وجازتها واختزالها ـ تعطي تصورا عاما ودقيقا عن أصول وأركان العقيدة، بحيث يخرج قارئها بنظرة وافية عما يجب أن يعتقده في حق الله وصفاته ورسله والأخبار الغيبية المرتبطة بالرسالة، كما يخرج بموقف واضح من موضوع الإمامة وشروطها..

إن عدد شروح **"البرهانية"** يربو على ثلاثة عشر شرحا، كما أن فترات الاهتمام بهذا المصنف العقدي امتدت من عصر المؤلف (=القرن السادس الهجري) إلى حدود القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، مما يؤكد أن تأثير البرهانية السلالجية على فكر المغاربة كان كبيرا، فلولا أنها كانت تلقى قبولا واستحسانا لدى الخاصة والعامة لما حصل لها هذا الرواج، ولما امتد الاهتمام بها إلى المغرب الأوسط والأدنى وإلى الأندلس بل وإلى أعماق السودان ـ كما سنعرف فيما بعد ـ.

فلم يخل قرن من القرون التي تلت وفاة السلالجي من تأليف يرتبط بالعقيدة «**البرهانية**» شرحا لها أو اختصارا لشرح أو نظما لمسائلها. مما يجعلنا نعلن بكل اطمئنان أن تأثير هذه العقيدة على الفكر الكلامي بالمغرب كان يفوق تأثير «**مرشدة**» المهدي وآرائه رغم اعتقاد الكثيرين بأن «**المرشدة**» كانت حائزة الفضل الأول في إذاعة الفكر الأشعري بالوسط العلمي والعامي المغربيين.

إننا من خلال بحثنا في أمهات كتب التراجم والسير والتاريخ، ومن خلال ما حصلنا عليه من نسخ لشروح «**البرهانية**» المخطوطة، توضح لدينا أنها كانت تشكل محورا للدراسة ومنطلقا لأبحاث العقيدة في كل القرون والمراكز الدراسية بالمغرب والشمال الإفريقي منذ عصر السلالجي. فقد كانت دراسة هذه العقيدة رائجة في المغرب بعد وفاة السلالجي بواسطة تلاميذه وتلاميذهم الذين نقلوا رواياتها وتناولها بعضهم

بالشرح مثل ابن الكتاني (ت.596هـ/ 1200م)، والرعيني، وابن الزق (ت. بعد: 612هـ/ 1215م).

وقد كان القرن السادس الهجري قرن الدعاية لهذا المختصر وفترة لإشاعة رواياته ونسخه في الأوساط الطلابية والعلمية بالمغرب وخارجه. لذلك بادر رجال القرن السابع باحتضان آراء السلالجي بجدية وتعرضوا لشرحها وتفصيلها على رأسهم الخفاف (ت: ق7هـ/ 13م) وابن بزيزة (ت.662هـ/ 1264م).

وفي القرن الثامن أصبحت الريادة العقدية في بلاد المغرب كله لـ«**العقيدة السلالجية**» فها هو اليفرني (ت.734هـ/ 1334م) يعلن أن الحوافز التي دفعته إلى وضع شرحه على «**البرهانية**» تمثلت في حاجة الناس إلى هذه العقيدة التي عم الاهتمام بها كل الدارسين وطلبة العلم[1]. وبالفعل فقد كانت «**البرهانية**» تدرس خلال هذا القرن في كراسي خاصة بالقرويين ويشرف على تدريسها كبار علماء تلك الفترة، يذكر صاحب «**نيل الابتهاج**» من بينهم الخطيب أبا حجاج يوسف الأنفاسي (ت.761هـ/ 1360م)[2]، والفقيه القاضي أبا عبد الله محمد بن علي المليلي (ت.734هـ/ 1333م)[3] وغيرهما.

وقد ازداد اهتمام المغاربة بهذه العقيدة في القرن التاسع إذ نجد الإمام المالكي الكبير أبا الحسن القلصادي (ت.891هـ/ 1486م) يذكر «**السلالجية**» مفتخرا بأنها من

---

(1) اليفرني، المباحث: 1.

(2) أحد علماء القرويين وخطيبها، كان من فقهاء المالكية، له «تقييد على رسالة ابن أبي زيد»، انظر ترجمته عند ابن القاضي، الجذوة: 2/ 551، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 627.

(3) من فقهاء فاس كان قاضيا في عهد المرينيين، انظر عنه: ابن القاضي، الجذوة: 1/ 227، ولقط الفرائد، تح: محمد حجي (ضمن كتاب ألف سنة من الوفيات)، ص: 188.

المؤلفات التي تخرج بها على شيخه أبي عبد الله محمد بن أحمد النجار التلمساني (ت. 846هـ/ 1442م)[1]. وفي هذا القرن نفسه قام العلامة الجزائري أبو عثمان سعيد العقباني (ت. 811هـ/ 1408م)[2] بوضع شرح على هذه العقيدة. ومكانة العقباني في علم الكلام والمنطق مما لا تخفى فهو صاحب «**شرح الخونجي**» و«**التلخيص لابن البناء**» وغيرهما. إن هذه العناية الكبيرة تعكس المدى الذي بلغته «**العقيدة البرهانية**» والانتشار الذي عرفته في هذه الفترة من تاريخ الفكر العقدي المغربي.

إن ما يؤكد سيطرة «**العقيدة البرهانية**» على الساحة الكلامية في المغرب خلال هذا القرن، ويثبت أنها عمت كل ربوعه، وتغلغلت عند المغاربة في كل الأنحاء، أن نجد أحد علماء سوس وهو عبد الرحمن السملالي (ت. 9هـ/ 15م)[3] يشارك بإصدار تأليف يشرح فيه مسائلها. وبفضل هذا العالم وغيره عم اهتمام أهل سوس بدراسة «**البرهانية**»، وأصبح من اللازم على الطالب أن يطلع على نصها ويدرسه إن هو أراد التخرج في علم الكلام.

كما يؤكد هذه الأهمية أن السنوسي نفسه ـ رائد الفكر الأشعري في القرن التاسع الهجري وما بعده ـ جعل هذه «البرهانية» بين أهم مصادره واعتمد على آرائها مثلا في الرد على المغيلي (ت. 909هـ/ 1504م)[4] خلال تناظرهما في بعض القضايا العقدية.

---

(1) كان عالما من علماء الكلام الكبار، انظر ترجمته مثلا عند: ابن مريم، البستان، ص: 221، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 525.

(2) من شراح البرهانية، سترد ترجمته فيما بعد.

(3) انظر ترجمته مع شراح البرهانية.

(4) من العلماء الصالحين بالمغرب، كانت له رحلات ومناقشات علمية، انظر ابن القاضي، لقط الفرائد، ص: 241، وأحمد حمدان مقدمة تحقيق المراجعات: رسالة جوابية من السنوسي إلى المغيلي في «علم الله بالجزئيات». تح: أحمد العلمي حمدان – مجلة كلية الآداب بفاس، ص: 203.

وفي القرن العاشر يستمر نجم «**البرهانية**» في صعود، وتصبح دراستها أمرا إلزاميا في المؤسسات والمساجد التعليمية. فقد أثبت أبو العباس المنجور (ت.995هـ/ 1587م) الذي كان «آية من آيات الله تعالى في المعقول، وأعرف أهل زمانه بالبيان والمنطق والأصول»[1]، أنه درس على شيخه عبد العزيز اللمطي[2] نص هذه العقيدة، وسمع شرحها منه قال: «لازمت هذا الشيخ نحو إحدى عشرة سنة في أكثر دروسه التي يلقيها للطلبة كفرعي ابن الحاجب...وقرأت عليه بلفظي أيضا قراءة تفهم "**جمع الجوامع**" للسبكي: وبقراءة غيري: "**برهانية السلالجي**"»[3].

ثم نجد المنجور يثبت أهمية دراسة «**البرهانية**» في تلك الفترة، فيذكر في ترجمته لشيخه علي بن موسى المطغري (ت.951هـ/ 1544م) أن الإمام الذائع الصيت أبا عبد الله محمد بن غازي (ت.919هـ/ 1503م)[4] تولى بنفسه تدريس هذه العقيدة بمدينة فاس بعد انتقاله إليها من مكناسة. وكان علي بن موسى المطغري[5] أحد الطلبة الذين حضروا مجالس تدرسيه لها. كما ينقل المنجور من ثبت ابن هارون المطغري أن «**البرهانية**» كانت من المؤلفات التي أجاز ابن غازي لتلميذه ابن هارون. قال متحدثا عن المؤلفات التي أجازه شيخه: «ومن أصول الدين "**البرهانية**" لأبي عمرو السلالجي، ختمتان بمسجد شوارة من البليدة مقدمه من مكناسة»[6].

---

(1) الكتاني، السلوة: 1/ 180، وابن القاضي، درة الحجال: 1/ 84.

(2) عبد العزيز اللمطي أبو فارس فقيه متقنن، كان جماعا للعلوم والفنون وسكن بالمدينة، حيث حج إليها ثلاثين حجة، وبها كانت وفاته، انظر: المنجور، الفهرس، تح: محمد حجي، ص: 35.

(3) المصدر والصفحة السابقان نفسهما.

(4) محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي أبو عبد الله، مؤرخ، حاسب فقيه، استقر بفاس وعمل بها، من مؤلفاته: "غنية الطلاب في منية الحساب"، انظر: ابن القاضي، لقط الفرائد، ص: 284.

(5) التلمساني أبو الحسن، الفرضي، الخطيب المفتي، والمدرس بفاس، انظر عنه: التنبكتي، نيل الابتهاج: 345، وابن عسكر، دوحة الناشر، تح: محمد حجي، ص: 51.

(6) المنجور، الفهرس، ص: 42.

وخلال هذا القرن أيضا يتم شرح «**البرهانية**» من طرف أعلام كبار كالمديوني والجزولي والجدميوي وغيرهم ـ ممن سنقف معهم بتفصيل فيما بعد ـ. كما أن «**البرهانية**» وصلت في هذه الفترة إلى أقاصي البلاد الإسلامية، حتى صارت تدرّس ـ لا في تلمسان وتونس وبجاية فحسب ـ بل وحتى في أماكن نائية بعيدة مثل السودان وغيره.

فقد أخبرنا أحمد بابا التنبكتي (ت.1036هـ/ 1627م) أن «**البرهانية**» كانت تدرس في "تنبكتو" ـ عاصمة السودان وقتئذ ـ، وكان محمود بن عمر بن محمد أقيت (ت.955هـ/ 1548م) ـ قاضي "تنبكتو" ـ يقوم بتلقين مبادئها للطلبة بذلك البلد فانتفع به وبها «بشر كثير، وأحيى العلم بتلك البلاد، واستقر هناك، وكثر طلبته، ونجب منهم جماعة كثيرة»[1].

إن «**العقيدة البرهانية**» صارت ـ إذن ـ المصدر الأساس والأول الذي ينهل منه طلبة العلم والباحثون في علم الكلام الأشعري، فيخبرنا ابن غازي أن «عقائد [السلاجي] هي التي كانت تدرس قبل ظهور الشيخ السنوسي[2]. ولم يعد تدريس ودراسة هذه العقيدة عملا علميا فقط بل أصبح تدريسها ودراستها ـ عند بعضهم ـ أمرا عباديا ارتقى الأمر فيه مؤخرا إلى درجة أن بعض المحسنين قاموا بتحبيس أموالهم عليها، وأوقفوا الأوقاف الخيرية من أجل ضمان دراستها وشيوعها. يقول القادري نقلا عن مقيد كتاب «**صالحي فاس لابن عيشون**»: «وكان للناس إقبال على تواليفه [يعني تواليف السلاجي] في العقائد وعلى تدريس "**عقيدته**" بأوقاف بفاس لشدة الاعتناء بها إلى أن ظهرت تواليف الشيخ السنوني، فأقبل الناس عليها» . ويقول كنون: «إن الناس اعتنوا بها كثيرا، وأنها [ـ أي «**البرهانية**» ـ] أخذت دورا كبيرا بين أمهات العقائد،

---

(1) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص:607.

(2) ابن غازي، بغية الطلاب، كراسة: 16/ 7.

فشرحت بعدة شروح، ورُويت بروايات مختلفة فضلا عن اعتمادها في الدراسة غير قليل من الزمن»[1].

فها نحن نرى كيف استطاع هذا المؤلف العقدي المختصر الذي وضعه السلاجي لـ"خيرونة" أن يخترق الآفاق، ويصل إلى أقاصي البلاد الإسلامية ـ حتى وجدت له نسخ بتركيا وآسيا ـ، ووقفت عليه الأوقاف والأحباس واعتنى الناس به عناية بالغة...

والواقع أن «البرهانية» لم تنل هذه الحظوة والمرتبة، ولم تحرز هذا السبق بين مؤلفات العقيدة بالمغرب، إلا لدقة العمل الذي سلكه فيها مؤلفها من جهة، ومن جهة أخرى بفضل موافقتها للخط العام الذي صارت عليه عقيدة المغاربة منذ عصر السلاجي، واتفاقها مع توجُّههم الأشعري. فقد كان المغاربة متشبثين بالفكر الأشعري مهتمين بآرائه لأنهم ـ اعتقدوا ـ أنه يعكس مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن هذا الأمر مقتصرا على مغرب البلاد الإسلامية فقط بل إن العقيدة الأشعرية كانت صاحبة القول الفصل في جل بقاع العالم الإسلامي. فلا عجب أن يلقى مؤلف السلاجي المذكور هذا الاهتمام المتزايد والحفاوة البالغة التي تُرجمت إلى دراسات وشروح واختصارات، أثبتت أهمية وقيمة «البرهانية»، وركزت مبادئها في نفوس المغاربة الأشاعرة.

لهذا ومن أجل إتمام عملنا التوثيقي، وتأكيدا لتميز «العقيدة البرهانية» عن بقية المصنفات والمختصرات العقدية، وإجلاء لقيمتها ولمدى تأثيرها في الفكر الكلامي المغربي، ثم تمهيدا لموضوع عملنا المتعلق بشرحها لليفرني، يلزم أن نقف وقفة خاصة عند شروحها المتعددة، حيث سنعمل على التعريف بمؤلفيها ومخطوطاتها.

---

(1) كنون ـ السلاجي، ص: 28.

6- شروح "البرهانية"

6-1- شرح أبي عبد الله الكتاني (محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي) (ت.596هـ/ 1199م): سبق لنا أن عرفنا بأن ابن الكتاني هذا من تلامذة السلالجي الكبار. وعرفنا بأن أهل فاس كانوا يقولون: إنه «لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني»[1]. وقد صرح غير واحد من شراح «**العقيدة البرهانية**» المتأخرين بأن أبا عبد الله هذا «**شرح العقيدة البرهانية**»، وقد نقل اليفرني من هذا الشرح (11 نصا)[2] تختلف في طولها وقصرها. كما نقل الجزولي من شرح ابن الكتاني على «**البرهانية**» (7 نصوص)[3]. ونقل المديوني - وهو شارح آخر لـ«**البرهانية**» - من شرح ابن الكتاني (5 نصوص)[4]. فاعتراف هؤلاء الشراح[5] باطلاعهم على شرح ابن الكتاني وقيامهم بنقل عدة نصوص منه هو أكبر دليل على أن ابن الكتاني كان أول شارح لـ«**البرهانية**». ثم إن المسألة غير مستبعدة ما دام أن أبا عبد الله الكتاني قد قضى معظم أطوار حياته وهو يُدرِّس «**الإرشاد**» و«**البرهانية**» في حلقاته العلمية بفاس.

إن أول باحث أشار إلى تأليف الكتاني لهذا الشرح هو اليفرني (ت.734هـ/ 1333م) وهو عالم من علماء العقيدة. أما المؤرخون ورواة السير والتراجم فيعتبر التادلي (ت.627هـ/ 1229م) أول من عرف بابن الكتاني، وهو لم يذكر هذا الشرح ضمن مؤلفاته، لأنه يترجم للصوفية، ولا يهمه إلا الجانب الروحاني في شخصية

(1) الكتاني، السلوة: 3/ 172.

(2) المباحث العقلية، صفحات: 1-55-73-93-94-114-123-135-148-160-184.

(3) مختصر الجزولي للمباحث العقلية، صفحات: 27-30-48-59-71-77-93.

(4) المديوني، شرح البرهانية، صفحات: 160-170-176-226-254.

(5) كما اعترف المجهول بذلك أيضا في «شرحه للبرهانية»، انظر: صفحات: 12-26-34.

المترجم لهم، فلا نستغرب إذا وقع إغفال مؤلف كلامي عقدي عنده وعند من جاء بعده؛ لأن جل المترجمين المتأخرين نقلوا عنه في ترجمتهم لابن الكتاني.

إن ما يمكن تسجيله عن هذا الشرح ـ وهو أمر واضح مما تقدم ـ أنه رغم ثبوت نسبته إلى ابن الكتاني، إلا أنه مفقود لم نعثر عليه. ولكننا استطعنا أن نجمع عددا مهما من نصوصه اعتمادا ـ كما قلنا سابقا ـ على الشروح المتأخرة التي نقلت عنه كثيرا، فتيسر لي بذلك أخذ نظرة عن مجهود ومستوى ابن الكتاني في «شرحه» الذي يعكس بصدق ودقة فكر ابن الكتاني المستمد مباشرة من فكر شيخه السلالجي. وبذلك يكون للشرح أهمية قصوى؛ حيث إنه يعتبر امتدادا لكلام السلالجي وآرائه ومواقفه المختزلة في نص «البرهانية».

6-2- شرح ابن الزق: هو محمد بن عبد الله بن حسن الزرهوني الفاسي الأصل أبو القاسم أو أبو عبد الله بن الزق (كان حيا سنة: 612هـ/ 1215م)، أخذ بفاس عن جماعة، ثم رحل إلى الأندلس طالبا للعلم، فأخذ عن أبي عبد الله بن حميد، وابن حبيش، وابن رشد الحفيد، وغيرهم. وكان مبرِّزا في النحو، ذكيا، متيقظا، دارسا لعلوم الأوائل، متقدما في علم الكلام والأصول، وله تعليقات مفيدة[1].

ولا مجال للشك في قيام ابن الزق هذا بشرح «البرهانية» رغم أن شرحه مفقود لم نعثر عليه، فقد نقل المديوني عنه أقوالا كثيرة ونصوصا (بلغت: 9 نصوص)[2]، كما نقل الشارح المجهول ـ الذي سيأتي الحديث عنه فيما بعد ـ (4 نصوص من شرح ابن الزق أيضا). وهذا يكفي للتأكيد، ولإثبات نسبة هذا الشرح لذلك الرجل.

---

(1) انظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة: س: 8، 1/ 307.

(2) المديوني، الشرح: صفحات: 178-226-272-335-343-357-358-401-403.

المترجم لهم، فلا نستغرب إذا وقع إغفال مؤلف كلامي عقدي عنده وعند من جاء بعده؛ لأن جل المترجمين المتأخرين نقلوا عنه في ترجمتهم لابن الكتاني.

إن ما يمكن تسجيله عن هذا الشرح ـ وهو أمر واضح مما تقدم ـ أنه رغم ثبوت نسبته إلى ابن الكتاني، إلا أنه مفقود لم نعثر عليه. ولكننا استطعنا أن نجمع عددا مهما من نصوصه اعتمادا ـ كما قلنا سابقا ـ على الشروح المتأخرة التي نقلت عنه كثيرا، فتيسر لي بذلك أخذ نظرة عن مجهود ومستوى ابن الكتاني في «**شرحه**» الذي يعكس بصدق ودقة فكر ابن الكتاني المستمد مباشرة من فكر شيخه السلالجي. وبذلك يكون للشرح أهمية قصوى؛ حيث إنه يعتبر امتدادا لكلام السلالجي وآرائه ومواقفه المختزلة في نص «**البرهانية**».

6-2- **شرح ابن الزق**: هو محمد بن عبد الله بن حسن الزرهوني الفاسي الأصل أبو القاسم أو أبو عبد الله بن الزق (كان حيا سنة: 612هـ/ 1215م)، أخذ بفاس عن جماعة، ثم رحل إلى الأندلس طالبا للعلم، فأخذ عن أبي عبد الله بن حميد، وابن حبيش، وابن رشد الحفيد، وغيرهم. وكان مبرِّزا في النحو، ذكيا، متيقظا، دارسا لعلوم الأوائل، متقدما في علم الكلام والأصول، وله تعليقات مفيدة[1].

ولا مجال للشك في قيام ابن الزق هذا بشرح «**البرهانية**» رغم أن شرحه مفقود لم نعثر عليه، فقد نقل المديوني عنه أقوالا كثيرة ونصوصا (بلغت: 9 نصوص)[2]، كما نقل الشارح المجهول ـ الذي سيأتي الحديث عنه فيما بعد ـ (4 نصوص من شرح ابن الزق أيضا). وهذا يكفي للتأكيد، ولإثبات نسبة هذا الشرح لذلك الرجل.

---

(1) انظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة: س: 8، 1/ 307.

(2) المديوني، الشرح: صفحات: 178-226-272-335-343-357-358-401-403.

6-3- **شرح الأستاذ الخفاف** (ت. ق7هـ/ 13م): الخفاف هو أبو بكر محمد ابن أحمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري الأندلسي المعروف بالخفاف، درس ببلاده وانتقل إلى العدوة فاستقر بمدينة تازة حيث قضى حياته في تعليم أهلها إلى أن وافاه الأجل.

كان الخفاف متنوع الثقافة، تلقى القراءات السبع على شيوخه بالأندلس، كما تفنن في اللغة العربية، وكلا العلمين اختص في أخذهما عن أبي محمد بن فضيل. كما درس علم الحديث وأتقنه على عدد كبير من الشيوخ أهمهم: أبو إسحاق بن قسوم (ت.639هـ/ 1242م)، وأبو علي الشلوبين (ت. 645هـ/ 1247م)، وأثناء ذلك كان يدرُس العلوم الكلامية والعقدية على بعض المهتمين بهذا العلم. ولكن يبدو أن أبا بكر لم يستكمل تخصُّصه فيه إلا بعد انتقاله إلى بلاد المغرب الأقصى. فلما وصل إلى رباط تازى كان قد صار عالما كبيرا، وكان الجانب الكلامي قد طغى على اهتمامه، فأراد أن يؤسس مدرسة بتلك المدينة لتكوين طلبة المغرب في هذا العلم. وهكذا صار أبو بكر إمام مدينة تازة ورائدها الروحي، إليه يُرجع في الفتاوي والنوازل، وإليه يُقصد في الدراسة والتحصيل وفي علم العقيدة، واشتهرت مرتبته، وطار ذكره في الربوع[1].

إن مما يثبت جلالة علم هذا الرجل، وتمكُّنه من علم الكلام، ما أكّده المترجِم له وهو المراكشي من أنه ألف شرحين مهمين: الأول شرح **«الإرشاد»** المسمى: **«اقتطاف الأزهار، واستخراج نتائج الأفكار، لتحصيل البغية والمراد، من شرح كتاب الإرشاد»**. أما الشرح الثاني ـ وهو الذي يهمنا هنا ـ فهو **«شرحه على برهانية السلالجي»** الذي لم يضَع له عنوانا، وهو شرح مهم ومتميز توجد منه عدة نسخ مخطوطة الآن.

---

(1) المراكشي، الذيل والتكملة، السفر: 5، القسم: 2/ 65.

نعم بالإضافة إلى ما أورده المراكشي من إثبات شرح الخفاف لـ«**البرهانية**».
وبالإضافة إلى كون هذا الشرح كان مصدرا من مصادر الشراح المتأخرين في عرضهم وتفصيلهم لآراء أبي عمرو السلالجي في «**البرهانية**»، حيث أكثروا من نقل نصوص منسوبة إلى الخفاف الذي اعترفوا له بالأستاذية والتقدُّم، فإن للشرح عدة نسخ مخطوطة في المكاتب الخاصة والعامة بالمغرب وإسبانيا الآن. وكل المخطوطات التي اطلعنا عليها تتفق على نسبة هذا الشرح لأبي بكر الخفاف. فلهذا الشرح مخطوطة بالمكتبة العامة بالرباط[1]، ومخطوطات أخرى بخزانة مولاي يوسف بمراكش[2]، ونسخ بالمكتبة الخاصة لبنيعيش في تطوان[3]. كما توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة الاسكوريال بمدريد[4]، ولدي نسخة مصورة عن مخطوطة المكتبة الخاصة لمحمد بنيعيش. وهي نسخة جيدة يرجع تاريخ نسخها إلى سنة: 1001هـ[5].

6-4- **شرح ابن بزيزة (ت.662هـ/ 1264م)**: ابن بزيزة هو عبد العزيز ابن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي التونسي، عرف بابن بزيزة أبو محمد وأبو فارس[6].

---

(1) اسم هذا الشرح في هذه المخطوطة: «إيضاح العقيدة البرهانية»، ورقمه: 31/ 1.

(2) في ثلاث نسخ أرقامها: 421، و132 (ضمن مجموع)، و281 (ضمن مجموع أيضا)، انظر: الصديق العربي، فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش (المختصر) نسخة مراكش المرقونة: 1983، ص: 82.

(3) عدد أوراقها: 68، مكتوبة بخط مغربي جميل.

(4) أخبرني بذلك بعض من اطلع عليها من الأصدقاء، ولم أقف على معلوماتها.

(5) وقد قام الباحثان: إكرام بولعيش، ووسام رزوق بتحقيق هذا الشرح، وهما الآن منهمكان في إعداده للنشر بمركز أبي الحسن الأشعري في القريب ـ بحول الله ـ.

(6) انظر ترجمته عند: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 268، والبغدادي، هدية العارفين: 1/ 581، والسراج، الحلل السندسية، تح: محمد الحبيب الهيلة: 1/ 72، وكحالة، معجم المؤلفين: 5/ 239، وغيرهم..

قال السراج: «من السادات الذين تزينت بهم الحضرة التونسية..الإمام العلامة المؤلف المحصِّل المحقق، نزيل تونس كان عالما صوفيا فقيها جليلا»[1].

درس على جملة من علماء بلده الكبار، كما درس على أبي عبد الله الكتاني ـ تلميذ السلاجي المتقدم ـ فتخرج على أيديهم حافظا للفقه والحديث والكلام والشعر والأدب مشاركا مصنفا، كما صار بفضل نبوغه وحسن اطلاعه من أعيان أئمة المذهب المالكي، فاعتمده خليل في التشهير[2].

أما مؤلفاته فكثيرة من أهمها: «**الإسعاد في شرح الإرشاد**»، و«**شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الاشبيلي**»، و«**شرح التلقين**»، و«**شرح أسماء الله الحسنى**»، و«**منهاج المعارف إلى روح العوارف**»، ومختصره «**إيضاح السبيل إلى منهج التأويل**».

وقد أكد جل الذين ترجموا له أن له بالإضافة إلى هذه المصنفات «**شرحا للعقيدة البرهانية**». كما ذكر ابن بزيزة في شرحه المذكور أنه «قرأ هذه العقيدة [ـ يعني "البرهانية" ـ] على أبي عبد الله الكتاني مرات»[3]، ولا شك أن اتصاله بابن الكتاني ودراسته لـ«**البرهانية**» عليه كان حافزا له على القيام بشرحها.

إن النص الكامل لهذا الشرح للأسف مفقود لم يعثر عليه لحد الآن، ولا نجد له أثرا في أي مكتبة عامة بالمغرب[4]. ومع ذلك فقد قمت بجمع شتات بعض نصوصه

(1) السراج، الحلل السندسية: 1/ 645.

(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 268، ومخلوف، شجرة النور، رقم: 671: 1/ 272-273.

(3) اليفرني، المباحث، ص: 1.

(4) ورغم الإشارة إلى وجود نسخة منه بدار الكتب المصرية، (رقم: 18 علم الكلام)، فبعد اطلاعي على النسخة المذكورة التي أمدتني بها الباحثة نبيلة زكري، إلا أن المفاجأة كانت متمثلة في كون تلك المخطوطة لا علاقة لها بابن بزيزة، وإنما هي مخطوطة لـ«شرح المقترح للبرهانية» الذي سنشير إليه فيما بعد.

ومسائله من الشروح الأخرى أيضا، فحصلت على عدد لا يستهان به من آرائه ونصوصه تمكنت من خلالها أن آخذ نظرة وافية عن ثقافة ابن بزيزة الكلامية وعن منهجه في تناول قضايا العقيدة البرهانية.

6-5- المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية لليفرني (ت.734هـ/ 1334م)، وهو موضوع تحقيقنا في هذا الكتاب، وستكون لنا عودة إلى المؤلِّف والمؤلَّف بالتفصيل فيما بعد.

6-6- شرح العقباني (ت.811هـ/ 1408م): العقباني[1] هو أبو عثمان سعيد ابن محمد بن محمد العقباني التلمساني نسبة لعقبان قرية من قرى الأندلس. ولد سنة 720هـ/ 1320م بمدينة تلمسان وبها توفي في التاريخ أعلاه. سمع العلم من ابني الإمام أبي زيد وأبي موسى وتفقه بهما، وأخذ الأصول من أبي عبد الله الآبلي، والفرائض عن الحافظ السطي، وروى «**البخاري**» و«**المدونة**» عن السلطان أبي عنان المريني عن عز الدين بن جماعة، ولذلك صار أحد علماء عصره المبجلين، وكبير الفقهاء المتنورين. فتصدّر للتدريس، وعُيِّن في القضاء أيام حكم السلطان أبي عنان ـ والعلماء يومئذ متوافرون ـ فولي الخطة في بجاية وتلمسان ووهران ومراكش وسلا، وقضى في ذلك نحو أربعين سنة. وكان متفننا في كل العلوم حتى إنه «كان يقال له رئيس العلماء والعقلاء»[2]، وقربه السلطان أبو عنان فكان ممن يحضر مجالسه ويناقش بحضرته.

---

(1) انظر ترجمته عند: ابن فرحون، الديباج: 1/ 394، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 189، والسخاوي، الضوء اللامع: 3/ 256 و 6/ 181، والقرافي، توشيح الديباج، تح: علي عمر، ص: 169، وابن مريم، البستان، ص: 106، وابن القاضي، درة الحجال، تح: محمد الأحمدي أبو النور، رقم: 1381: 3/ 298، ومخلوف، شجرة النور/ رقم: 931: 1/ 360-361، وكحالة، معجم المؤلفين: 4/ 230-231، وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص: 75 وغيرهم.

(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 189.

لقد سمحت المرتبة العلمية والإحاطة الكاملة والتمكن الجيد من العلوم لأبي عثمان العقباني بتخريج جملة وافرة من التلاميذ النجباء كإبراهيم المصمودي، وابن يحيى الشريف، وابن مرزوق الحفيد، وأبي الفضل التلمساني، وابن زاغو المغراوي التلمساني، وابن الفخار الأندلسي الجزائري المغربي المالكي، وأبي يحيى الشريف التلمساني، وغيرهم. كما سمحت تلك الأسباب لأبي عثمان بإخراج المؤلفات الكثيرة والعلوم المفيدة فألف عدة كتب من أهمها: «**شرح الحوفية في الفرائض**»، و«**شرح الجمل للخونجي**» في المنطق، و«**شرح التلخيص لابن البناء**»، و«**شرح سورة الفتح**»، و«**شرح البردة**»، و«**شرح ابن الحاجب الأصلي**»، كما ألف «**كتابا في أصول الدين**»، وشرح «**البرهانية**».

أما عن شرحه لـ«البرهانية»، فبالرجوع إلى مؤلفات العقباني المتقدمة نجد أنها تصل إلى تسعة مؤلفات. ومن الغريب أن جل هذه المؤلفات تعتبر الآن من قبيل المفقود، بحيث لم يصلنا منها إلا «**شرح الحوفية**»، و«**المختصر في أصول الدين**»، وأما ما عداهما فلم يذكر الباحثون ـ على حد علمي ـ أنهم عثروا على شيء منها. ومن بين مؤلفات العقباني التي كادت تعرف نفس المصير «**شرحه للبرهانية**» لولا لطف الله ومجهودات الباحث المتفرغ للأعمال والدراسات الأشعرية الأستاذ نزار حمادي، الذي أنقذه بإخراجه أخيرا إلى جمهور المهتمين. وقد أكد هذا الإصدار ما اتفق عليه جل المترجمين الذي نسبوا شرح «**البرهانية**» إلى العقباني بدءاً من ابن فرحون، ومرورا بالتنبكتي، والسخاوي، والونشريسي، والقرافي، وابن مريم، وابن القاضي، ثم وصولا إلى مخلوف، وكحالة، ونويهض، والزركلي[1].

---

(1) انظر: ابن فرحون، الديباج: 1/ 394، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 189، والسخاوي، الضوء اللامع: 3/ 256 و 6/ 181، والقرافي، توشيح الديباج، ص: 169، وابن مريم، البستان، ص: 106، وابن القاضي، درة الحجال: 3/ 298، ومخلوف، شجرة النور: 1/ 361، وكحالة، معجم المؤلفين:=

وقد اعتمد نزار حمادي في تحقيقه على نسختين الأولى (ضمن مجموع) بدار الكتب الوطنية بتونس برقم: 14568، والثانية بنفس الدار، رقمها: 1426[1].

6-7- **شرح العبادي**: وهو علي بن محمد بن أحمد العبادي، الذي لم أقف على ترجمته إلى الآن[2]، والراجح أنه من الجزائر، وقد حصلت مؤخرا على نسخة مخطوطة من هذا الشرح[3]. ويظهر عن ميولات الشارح فيه أنها صوفية؛ إذ نجده في البداية يكشف عن أسباب تأليفه لهذا العمل فيقول: «وبعد ـ كان الله لي ولك، وبلغك من رضا الله أملي وأملك ـ، فإنك سألتني لدى قبر الولي القطب العارف، شيخ الشيوخ، مَنْ قبرُه للعُبَّاد معهد مشهود، وحوض مورود: أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي ـ أفاض الله علينا من بركته، ونفعنا إن شاء الله بمجاورته ـ أن أضع شرحا يحل أقفال فصول "البرهانية" المنسوبة إلى الفقيه العلامة الولي أبي عمرو عثمان بن عبد الله السلاجي ـ رضي الله عنه ـ فأجبتك لذلك؛ لما أرجو كبيرا ـ إن شاء الله ـ من الأجر الجزيل والأمر الجميل»[4].

أما عن عمله في الشرح فيخبرنا عنه في المقدمة بقوله: «وكُنْ جديرا على تحقيق ما نقلته في هذا الشرح؛ إذ سلكت في ذلك سبيل المحققين، معتمدا على أقوال العلماء المرجوع إليهم في هذا الشأن، على أنني موقن بالقصور بين أهل العصور؛ فالبضاعة

= 4/ 230-231، وعادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ص: 75 وغيرهم، والزركلي، الأعلام: 3/ 101.

(1) انظر: مقدمة تحقيقه لشرح العقباني المذكور، ص: 40.

(2) وإن كان خالد زهري قد عده من تلاميذ العقباني، كما وقعت الإشارة إلى ذلك في بعض ثنايا الشرح.

(3) في 110 صحيفة، أمدتني بها مشكورة الباحثة نبيلة زكري صوَّرتها بدورها من مؤسسة علال الفاسي بالرباط، رقم: 165.

(4) شرح العبادي للبرهانية، ص: 1.

مزجاة، والحسن من الإخوان مرتجى، وقد قال الشيخ أبو مدين ـ رضي الله عنه ـ: "العلو على الناس يسبب الانتكاس". فالله ينفع المسلمين بهذا الكتاب، وتكون "البرهانية" ـ إن شاء الله ـ بسببه واضعة الجلبان؛ إذ فوضت أمري إليه، وتوكلت في جميع أحوالي عليه»[1].

6-8- **تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان للسملالي (ت.9هـ/ 15م).** وستكون لنا عودة للحديث عن هذا الشرح بالتفصيل في المبحث الخاص بمختصرات كتاب «المباحث العقلية»، والتأليفات المرتبطة به لا حقا ـ بحول الله ـ.

6-9- **شرح المديوني والغربي**: يسود الاعتقاد عند القلائل الذين اطلعوا على شرح القرويين (المخطوط) لـ«**البرهانية**» بأنه من تأليف عبد الله بن عبد الرحمن المديوني. فابن سودة يذكر في دليله ـ عرضا ـ أن المديوني وقف على فهارس ابن مؤمن، ونقل منها في «**شرحه على تقييد السلاجي في العقيدة**»[2]. وقد أشار محمد العابد الفاسي في «**فهرس مخطوطات القرويين**»[3] ـ بدوره ـ إلى أن خزانة القرويين تتوفر على مخطوطة شرح لـ«**البرهانية**» من تأليف أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المديوني. وقد أكد كاتب وثيقة تحبيس هذا المخطوط على القرويين نفسه أنه من وضع المديوني المذكور. والصحيح أن هذا الكتاب أو الشرح ليس من وضع هذا المديوني، وإنما هو من إملاء شيخه أبي عبد الله الغربي النالي. وإليكم النص الذي يثبت ذلك: يقول المديوني في مستهل الشرح: «إنه قد انتهى جماعة من الطلبة إلى الفقيه أبي عبد الله محمد بن سليمان النالي العمراني الشريف النسب المعروف بالغربي.. فرغبناه في شرح "**عقيدة البرهانية**"

---

(1) المصدر والصحيفة السابقان.

(2) ابن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ص: 326.

(3) 4/ 41-42-43.

لنكون بها على يقين في اعتقادنا، وعلى بينة من ديننا. فتعذّر عليه ذلك بضيق وقته، واستغراق زمانه في جمع العلوم وبثّها، وأنواع العبادات وأسبابها، فاستأذنته في كتابة ما كان يمليه علينا في مجلس إقرائه وتقييد ذلك وجمعه، فأذن لي في ذلك، فاستخرت الله ـ عزّ وجلّ ـ في جمعه واستعنته على العمل بمقتضاه»[1]. فهذا النص لا يدع مجالا للشك في أن الشارح الأصلي لهذا العمل هو أبو عبد الله النالي العمراني المعروف بالغربي، وأن دور المديوني في هذا الشرح اقتصر أساسا على جمعه وتنظيمه وتأليفه في كتاب واحد.

ومن جهة التعريف بالمؤلف والجامع فالحق أننا لا نملك أية معلومات عن الشيخ إلا ما ذكره المديوني من أن اسمه: محمد، وكنيته: أبو عبد الله، وأن أباه يدعى سليمان، وأن نسبته هي: النالي العمراني، ولقبه هو: الغربي. وقد ذكر المديوني أن هذا الشيخ كان من فضلاء زمانه فوصفه بأنه: «الفقيه الفاضل الأصولي المقرئ الزاهد الورع»[2]. هذه هي كل المعلومات التي نملكها عن أبي عبد الله الغربي.

أما التلميذ المؤلف الجامع، فإنه ليس أفضل حالا من شيخه في هذا المضمار، فكل ما يوجد عنه هو ما أشار إليه ابن مريم الذي ذكر أن شخصا بنفس اسم هذا الرجل ونسبه، كان يعيش بتلمسان الجزائرية في أواخر القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. قال ابن مريم عن هذا المديوني الذي ترجح لديَّ أنه هو صاحب الشرح المذكور: «يسمى محمد بن عبد الله [وفي نسخة: عبد الرحمن] المديوني. من جهة مديونة، الفقيه العالم المحدث الخطيب، أخذ عن سيدي العطفاني وسيدي أحمد أبركان، وسيدي علي بن رحو الزكوطي الورنيدي ـ مات بعد الستين وتسعمائة ـ له باع في العلوم العقلية والنقلية»[3].

(1) شرح المديوني، ص: 2-3.

(2) المصدر السابق، ص: 3.

(3) ابن مريم، البستان، ص: 280.

أما عن نسخ هذا الشرح فرغم أهمية هـذا الشـرح العلميـة والتاريخيـة لأنـه يقـدم معلومات جد مهمة عن السلاجي وشراح البرهانية، ورغم أنه من الشـروح المتـأخرة زمانيا، إلا أن نسخه المخطوطة مع ذلك نادرة وقليلة. بحيث لم أعثر شخصـيا إلا عـلى نسخة واحدة له بخزانة جامع القرويين (في 811 ورقة)[1]. وعلى أيـة حـال فـإن هـذه النسخة الوحيدة رغم تآكل بعض صفحاتها إلا أن ذلك لا يمنع من قراءتها وفك خـط صاحبها، هذا الخط الذي أرجح أن يكون من كتابة المـديوني نفسـه، لأنـه ورد في آخـر سطورها: «وكان الفراغ منه رابع وعشرين شهر شوال من عام خمسة وخمسين وتسعمائة على يد كاتبه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده...»[2].

أما عن مصادر الشرح ومنهجه فقد اعتمد الغـربي والمـديوني فيـه عـددا كبـيرا مـن المصادر، ولكن أهمها تلك المتعلقة بشروح البرهانية المتقدمـة مثـل «**شرح ابـن بزيـزة**»، و«**شرح أبي عبد الله الكتاني**»، و«**شرح الخفاف**»، ثم شرح أبي الحسن اليفـرني «**المباحـث العقلية**». كما اعتمد هذا الشارح ـ أو بالأصح هذان الشارحان ـ في عملهما على أمهـات الكتب الأشعرية كمؤلفات الفخر الرازي، وكتب إمام الحرمين، والباقلاني، والغـزالي، وابـن فـورك، والمـازري، والآمـدي، والقـرافي، وابـن العـربي، وابـن أبي زيـد القيرواني..بالإضافة إلى بعض شروح «**الإرشاد**» لا سيما «**شرح ابـن دهـاق**»، و«**شرح المقترح**»، و«**شرح الشريف أبي زكريا**». ومن المؤلفات الأخرى التـي نجـد لهـا ذكـرا في هذا الشرح: مؤلفات لأبي محمد عبد الحق اليظري، ولأبي الفضـل عبـد الجليـل، ولأبي الفـرج الجـوزي، وأبي عمـران القـاضي، وأبي محمـد عبـد الوهـاب، وكتـب الحـارث

---

(1) وقد عثرت الباحثة إكرام بولعيش على نسخة أخرى للشرح بمكتبة الجامع الأعظم بمكنـاس، وسـتعلن عنها في تحقيقها للكتاب الذي تعده في إطار دراستها للدكتوراه بتطوان.

(2) السوسي، المعسول: 7/ 23.

المحاسبي، وأبي القاسم القشيري، كما اعتمد نصوصا لابن حنبل، وابن رشد الفيلسوف وغيرها. وبذلك تكون قائمة مصادر هذا البحث متنوعة وغنية جدا.

6-10- **شرح المجهول**: يرجع الفضل إلى محمد العابد الفاسي في تنبيهنا إلى أن هناك شرحا لـ«**البرهانية**» بخزانة القرويين ينسب إلى مؤلف البرهانية أبي عمرو السلالجي[1]. وبالفعل استطعت أن أطلع على هذا المخطوط فوجدته كما أخبر عنه الفاسي في «**فهرسته**»، ولكنني استغربت من قول هذا المحقق: «يظهر من صنيع الناسخ أنه للمصنف، وربما كان الأمر على خلاف ذلك»[2]. استغربت من هذا القول، لأنه كان على الفاسي أن يحكم يقينا بأن هذا المؤلف ليس من تأليف أبي عمرو ما دام أن مؤلفه يعتمد مصادر وقع تأليفها في فترات جد متأخرة عن فترة السلالجي، وما دام أنه ينقل عن ابن دهاق(ت.611هـ/ 1214م) وغيره ممن جاؤوا بعد مؤلف «**البرهانية**» بقرون، ولذلك فالصواب أن هذا المؤلف هو لإنسان مجهول وليس للسلالجي.

والسبب في كون مؤلفه مجهولا هو أن المخطوطة الوحيدة لهذا الشرح والتي توجد بخزانة القرويين، لم تذكر لا اسم المؤلف ولا اسم الناسخ، ولم تعطنا أي معلومة مساعدة لمعرفة شيء من ذلك.

إن معرفة هوية هذا العمل من الصعوبة بمكان؛ لأن قراءة المؤلف بأكمله لا تعطي أي فكرة أو علامة مساعدة على اكتشاف شخصية هذا المؤلف. وكل ما أستطيع تسجيله بهذا الخصوص هو أن مؤلف هذا الشرح رجل قريب الصلة بالمديوني وبالغربي

---

(1) فهرس مخطوطات خزانة القرويين، ذكر أن رقمه في الخزانة: 710، وهو سفر متوسط بخط مغربي (ضمن مجموع من ص: 4 إلى 71ب)، وينقصه من آخره ورقة أو ورقتان، غطيت بعض سطوره بسبب إصلاح قديم. وهناك نسخ أخرى عثر عليها باحثون في خزانات وطنية أخرى.

(2) الفهرس، ص: 3.

المتقدّمين، فقد تتبعت هذا الشرح فوجدته ينقل جل أقوال ونصوص المديوني، بل ويسير معه في نفس الخط والمنهاج، مع اعتماده الاختصار ما أمكنه ذلك. فتولّد لدي افتراضان: فإما أن هذا الشرح هو مختصر لشرح المديوني مع تصرّف فيه بالنقص أحيانا والزيادة طورا في بعض الآراء. وإما أن صاحبه كان زميلا للمديوني، وأنه قام بنفس العمل الذي قام به المديوني من جمع لآراء الغربي وإملاءاته وتسجيلها في هذا الشرح.

6-11- **شرح الجدميوي:** شرح الجدميوي هذا شرح مفقود النص، مجهول المؤلف. فما الدليل على أن هناك شرحا لهذا الشخص غير المعروف؟

لم يقع الحديث عن شرح للجدميوي إلا في مصدر وحيد هو «**رسالة الهبطي في الأحوال**»، حين قال مؤلفها: «قال الجدميوي في **"شرح البرهانية"**: وأما الحال فالكلام فيها في حقيقتها وفي ذكر المذاهب المقولة فيها، وفي الاحتجاج لكل فريق من المفكرين والمثبتين لها..»[1]، وهكذا مضى الهبطي ينقل لنا نصا طويلا من شرح هذا الجدميوي يدل على أن صاحبه مطّلع على تفاصيل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، وبين الأشاعرة أنفسهم في موضوع الحال. وأهم ما سجلناه انطلاقا من ذلك النص فهو أن الجدميوي ينقل فيه عن الآمدي (المتوفى عام: 631هـ/ 1233م)، وهذا دليل على أنه عاش في الفترة ما بين القرن السابع والقرن العاشر الهجريين، لأن الهبطي الذي نقل كلامه عاش كما قلنا إلى حدود سنة: 963هـ/ 1556م).

6-12- **شرح الرعيني:** لقد ورد في رسالة مخطوطة لعبد الله الهبطي (ت.936هـ/ 1556م) «**في الأحوال**» إشارةٌ إلى شرح للسلالجي منسوب إلى رجل يدعى الرعيني، يقول الهبطي في هذه الرسالة: «قال الإمام الرعيني أيضا ـ رضي الله عنه ـ في **"شرح البرهانية"**:

(1) الهبطي، الرسالة، ص: 14.

وقد اختلف الناس في الأحوال فذهب أكثر الأشعرية وبعض المعتزلة إلى نفيها وذهب أكثر المعتزلة وجماعة من أهل السنة إلى ثبوتها كأبي المعالي وغيره».

ولم يكتف الهبطي بنقل هذا النص من شرح الرعيني بل قام يبني على تقسيم الرعيني وتفصيله مجموعة من الآراء والأفعال. وبالإضافة إلى الهبطي و«**رسالته**» وجدت إشارة أخرى لهذا الشرح ـ شرح الرعيني ـ عند أبي مهدي عيسى السكتاني (ت.1062هـ/ 1652م) في «**حاشيته على أم البراهين**» أثبت فيها وجود هذا الشرح، فبعد انتهائه من مناقشة مسألة وإثبات رأي معين فيها قال: «ومثله قول الرعيني في شرح "**البرهانية**"». فتأكد لدي جزما أن هناك شرحا لـ «**البرهانية**» من وضع الرعيني بدليل قول الهبطي والسكتاني اللذين اطلعا عليه. ولكن من يكون هذا الرعيني؟

هل هو محمد بن عبد الرحمن الرعيني السرقسطي (ت.598هـ/ 1201م) الذي «كان فقيها متحققا بعلم الكلام متقدما فيه يناظر عليه في "**الإرشاد**" لأبي المعالي وغيره»[1]، و«ولي قضاء معدن عوام بمقربة من فاس»؟[2]. أم هو عيسى بن سليمان الرعيني (ت.632هـ/ 1234م) الذي «كان من أهل الاعتناء بالرواية والتقييد والإسناد...»؟[3]. أم هو رعيني ثالث يدعى محمد بن سعيد الأندلسي (ت.778هـ/ 1376م) الفاسي مولدا ووفاة، «المعروف بـ"السراج" الرحالة المحدث صاحب التآليف الكثيرة؟»[4]. أم هو رعيني آخر لم تذكره كتب التراجم...؟ الله أعلم.

---

(1) ابن الأبار، التكملة: 1/ 275.

(2) المصدر السابق: الجزء والصفحة نفسهما.

(3) الكتاني، فهرس الفهارس: 2/ 805.

(4) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 235-236، والكتاني، فهرس الفهارس: 1/ 436، والزركلي، الأعلام: 6/ 139.

وباستثناء المصدرين السابقين، والنصين المثبتين لشـرح الرعيني لـ«**البرهانية**» لا نملك أية معلومات أخرى تفيد في كشف اللثام عن هذا الشرح الذي يعد ولا شك شرحا مهما بحكم اعتماده من طرف خبراء في الدرس العقدي.

6-13 - **شرح التنبكتي للبرهانية**: التنبكتي هو أحمد بابا السوداني أبو العباس (ت.1036هـ/ 1627م) أحد العلماء السودانيين الكبار الذي تربى في أسرة علمية مسلمة متدينة، وكان والده قاضيا من قضاة تنبكتو. وقد ارتقى أحمد التنبكتي المراكز العلمية حتى صار من مجتهدي المذهب المالكي الكبار، بل صار من أعلم علماء أهل زمانه خصوصا في السودان والمغرب[1].

وقد قام السلطان السعدي بأسره، ونفاه من بلاده إلى المغرب، حيث عاش بمراكش مدة إلى أن توفي هذا السلطان فعاد إلى بلاده. وقد مكنته إقامته في البلاد المغربية من التدريس لأبناء هذا البلد، كما أمكنه ذلك من الاطلاع على مؤلفات المغاربة المتنوعة، ومن بينها مؤلف «**العقيدة البرهانية**».

ورغم أن التنبكتي تعرض في مؤلفه «**نيل الابتهاج**» للحديث عن دراسة «**البرهانية**» وشرحها من خلال الأعلام الذين ترجم لهم، إلا أنه لم يصرح بشرحه لهذه العقيدة. كما أن كل الذين ترجموا له أحجموا عن نسبة هذا الشرح إليه. ولكن تلميذ التنبكتي المعروف أبا العباس المقري (ت.1041هـ/ 1631م) ذكر أن شيخه التنبكتي كتب له ورقة يجيزه فيها جميع ما جمعه من الفنون، قال: «وذكر ـ حفظه الله ـ في هذه الإجازة جميع التآليف.. وزاد "**الحواشي على خليل**"، و"**جلب النعم ودفع النقم في مجانبة الظلمة**

(1) انظر عنه مثلا: ترجمته لنفسه في: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تح: محمد مطيع، رقم: 704: 2/ 281، والمقري، روضة الآس العاطرة الأنفاس، ص: 303.

ذوي الظلم"، في كراسين في غاية الإتقان في موضوعه، و"**جزء في تكفير الكبائر بالأعمال الصالحة**"، في غاية الإفادة، و"**ترتيب جامع المعيار مع الزوائد عليه**".. و"**شرح العقيدة البرهانية للسلاجي**" لم يكمل..»[1]. فالمقري يثبت ـ إذن ـ أن شيخه أجازه شرحا له على «**برهانية السلاجي**» من تأليفه، إلا أنه شرح غير كامل.

هذا ـ إذن ـ ما تيسر لي الوقوف عليه من شروح لـ«**العقيدة البرهانية**»، وهو إحصاء حصرنا فيه ما وصل إلى علمنا من أعمال شرحية لنص السلاجي ـ إلى لحظة كتابة هذه المقدمة ـ ولعل الأيام قد تجود علينا بكشف المفقود منها، وبتحقيق وإخراج ما لم يحظ بالطبع والنشر من نصوصها.

7- نظم "العقيدة البرهانية"

علمت أن لـ"**البرهانية**" نظمين، أحدهما موجود، والثاني مفقود. كما أن أحدهما معروفٌ ناظمه، بينما الآخر لا يعرف لصاحبه اسم. والنظمان هما:

7-1- **نظم لمجهول**: زودني الموثق المغربي عبد الله المرابط الترغي قبيل وفاته ـ رحمه الله ـ بنص مصوَّر لمخطوطة تتضمن نظما لـ «**العقيدة البرهانية**» لم يُذكر فيها اسم للناظم[2]،

---

(1) عبد القادر العافية، ص: 377.

(2) افتتح النظم بسطر ممحو في المخطوطة لا تظهر منه إلا بعض الكلمات، ثم جاءت الأبيات الأولى، وفيها قول الناظم:

«الحمد لله رب العالمين	ثم صلاته على الهادي الأمين
وبعد فالقصد بما أعاني	معرفة الإله بالبرهان
سلكت في ذاك من المناهج	سبيل شيخنا البهي السلالج
وربما نزيد في مواضع	ما يوضح المعنى بقول شاسع»

وسأتكفل بنشرها ـ بحول الله ـ مع الطبعة الجديدة لتحقيق نص **«العقيدة البرهانية الأشعرية»**[1] في القريب ـ بحول الله ـ.

7-2 - **عبد الله الهبطي ينظم «البرهانية»**: يعتبر أبو محمد عبد الله الهبطي (ت.963هـ/ 1556م) من كبار الزهاد المغاربة، ويرجع أصله إلى صنهاجة طنجة. وقد كان لدوره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولتزعمه حركة الإصلاح الاجتماعي، أثر واضح في مغرب القرن العاشر الهجري. ولذلك كانت له حظوة عند السلطان الذي كان يطيعه ويجله[2].

ومن مؤلفات هذا الداعية في العقيدة: **«كتاب الإشادة لمعرفة مدلول الشهادة»**، و**«أجوبة في مسائل التوحيد»**، و**«رسالة في الأحوال»**.

ونظرا لتوجهه الاجتماعي العام، والذي نال الإصلاح العقدي فيه نصيبه الأوفر، فقد عمل الهبطي على نظم مجموعة من المختصرات العقدية؛ مساهمة منه في الترويج للفكر الأشعري السليم. وفي هذا الإطار يذكر بعض المعلِّقين على مخطوطة **«دوحة الناشر»** لابن عساكر أن عبد الله الهبطي نظم **«العقيدة البرهانية»** ضمن ما نظمه من المؤلفات العقدية. ولكن هذا الرجز غير موجود بين أيدينا الآن، ولربما كان مخطوطا ضمن أعمال الهبطي الموجودة في بعض المكتبات الخاصة أو العامة.

بهذه الوقفة مع النظمين، ننهي الحديث عن الأصل المرتبط بـ **«البرهانية»** وشروحها، لنفرد الحديث الآن عن الشرح المقصود لأبي الحسن اليفرني الطنجي.

(1) الذي أعتزم إصداره في القريب ـ بحول الله تعالى ـ مع هذا النظم.

(2) العافية، الحياة السياسية والاجتماعية في شفشاون وأحوازها، ص: 377.

الفصل الثاني:
"المباحث العقلية "
عمل أبي الحسن اليفرني

بعد وقوفنا مع أصل العمل الذي نحن بصدده، وبعد أن عرفنا المعلومات المتعلقة بـ«**العقيدة البرهانية**» التي تمثل أصل الأعمال والشروح التي أشرنا إليها في الفصل السابق، نصل الآن إلى موضوعنا الأساس وإلى الكتاب المعني بالتحقيق، كتاب «**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**»، والوقوف معه سينصب على الجوانب الأساسية التالية:

1- التعريف بالمؤلف وعصره وآثاره.

2- التعريف بالمباحث العقلية من حيث: المصادر، والمنهج، والقيمة العلمية.

3- التحقيق والعمل فيه.

1- اليفرني: العصر، والثقافة، والآثار

1-1- اسم ونسب اليفرني

اسم مبحوثنا: "علي"، واسم والده: "عبد الرحمن"، أما اسم جدّه فـ: "تميم".

ويكنى بـ: "أبي الحسن".

أما نسبته، فهي: "يفرني"؛ ومعلوم أن بني يفرن أو آيت يفرن، أو الإفرنيونين، ـ على حد قول ابن خلدون ـ «**من شعوب زناتة وأوسع بطونهم، وهم عند نسّابة زناتة: بنو يفرن بن يصلتين بن مسرا بن زاكيا بن ورسيك بن الديرت بن جانا، وإخوته مغراوة، وبنو يرنيان، وبنو واسين، والكلّ بنو يصلتين.وبعض نسّابتهم يقولون: "إنّ يفرن هو ابن ورتنيذ بن جانا، وإخوته: مغراوة، وغمرت، ووجديجن". وبعضهم يقول: "يفرن ابن مرّة بن ورسيك بن جانا". وبعضهم يقول: "هو ابن جانا لصلبه"**»[1].

قال ابن خلدون: «**ويفرن في لغة البربر هو القار**»[2]. وقيل: "تعني كلمة: "إفري" بالبربرية: الكهف (إذ كان بنو يفرن في تاريخهم الأول يأوون إلى المغارات والكهوف)، وتجمع على: "إيفران"، ومنها جاءت كلمة: إفريقيا نسبة لسكان شمالها"[3].

لقد وقف اليفرانيون عبر تاريخهم في وجه خصومهم من المستعمرين للشمال الإفريقي مدافعين عن أرضهم ووطنهم: فردوا هجومات الفنيقيين، والرومان، والبيزنطيين، ولم يُسهِّلوا حتى مهمة الفاتحين العرب، بل لقد أخبر المؤرخون بوقوفهم

---

(1) ابن خلدون، العبر: 7/ 15.

(2) نفسه.

(3) ويطلق اسم يفرن أو افران على عدة مدن في الشمال الأفريقي مثل: مدينة "يفرن" في ليبيا التي يسكنها عدد من البربر إلى اليوم، ومدينة "إيفران" المغربية في أعالي جبال الأطلس. وهناك أيضا مغارات جيولوجية في المغرب تسمى بـ"يفرن".

بقوة إلى جانب الكاهنة ضد الأمويين والعباسيين في بداية الأمر. ويخبرنا ابن خلدون بأن بني يفرن كانوا إبان الفتح الإسلامي أكبر قبائل زناتة، وكان منهم بإفريقية وجبل أوراس والمغرب الأوسط بطون وشعوب، فلمّا كان الفتح دخل إفريقية ومن بها من البربر المسلمون من العرب فتطامنوا لبأسهم حتى استقر الدين الجديد، وحسن إسلامهم. ولمّا فشا مذهب الخوارج في العرب وغلبهم الخلفاء بالمشرق واستلحموهم نزعوا إلى المغرب، وصاروا يبثّون به مذهبهم في البربر، فتلقّته رؤساؤهم على اختلاف مذاهبهم باختلاف رؤوس الخارجية في أحكامهم من إباضية وصفريّة وغيرهما، فانتشر في البربر، وضرب فيه بنو يفرن هؤلاء بسهم، وانتحلوه وقاتلوا عليه. وكان أوّل من جمع لذلك منهم: "أبو قرّة" من أهل المغرب الأوسط، ثم من بعده "أبو يزيد" (صاحب الحمار) وقومه بنو واركوا ومرنجيصة، ثم كان لهم بالمغرب الأقصى من بعد الانسلاخ من الخارجيّة دولتان على يد يعلى بن محمد صالح والانتقال إلى مذهب السنة[1].

وبالوقوف مع نسبة أبي الحسن الطنجي إلى "بني يفرن" قد يعتقد القارئ بأنه بربري من أصول أمازيغية، ولكن ابن القاضي ما يفتأ ينبه إلى أن أبا الحسن ليس «من بني يفرن أصالة، وإنما هو من مواليهم حلفاء»[2].

وإضافة إلى هذه النسبة "اليفرانية"، نجد أبا الحسن يُنسب إلى مدينتي: مكناس وطنجة، فيُدعى أحيانا بـ: "أبي الحسن الطنجي"، وأحيانا بـ"أبي الحسن المكناسي".

---

(1) ابن خلدون، العبر: 7/ 15-16.

(2) المنتقى المقصور في مآثر الخليفة المنصور، تح: محمد زروق: 2/ 696-697.

وعليه فيمكن القول بخصوص النسبة إلى "**طنجة**": لا نملك أي معلومة تساعد لفهم سبب هذه النسبة، ولا أستطيع إلا افتراض أن أسرته أو أحد أجداده مرُّوا أو استقروا ردحا من الزمن بهذه المدينة البوغازية.

أما "**مكناس**" فهي قريبة من مدينة فاس، وقد كانت ملجأ أحد أخوي أبي الحسن في مرحلة الدراسة، وربما استقر بها طويلا فيما بعد، ولذلك لصقت هذه النسبة أيضا بالأسرة، ومن هنا نُسب أبو الحسن إلى مكناس، فقيل: "أبو الحسن المكناسي".

بقيت نسبة أخيرة لم تُذكر في تسميات من نسبوا اليفرني من المترجمين؛ تلك هي نسبتُه "الفاسية"، فلم نجد أحدا دعاه بـ"أبي الحسن الفاسي"، مع أن الصواب أن هذه أدق نسبة يمكن نعته بها؛ لأن أبا الحسن أقام بفاس معظم حياته، ولأنه ألف "مباحثه" ـ كما صرح بذلك بنفسه ـ وختمها في فاس سنة: 728هـ/ 1328م[1]، ومعظم الشيوخ والتلاميذ الذين سنتعرض لهم بالحديث خلال حديثنا عن تكوينه وعطائه إنما كان مكان التلقي العلمي عنهم وعندهم بفاس، مما يؤكد صدق هذه النسبة، ويوثق ارتباطه المتين بهذه المدينة العلمية.

لقد كان من الضروري أن تكون فاس مركز الدراسة الأساس لشيخنا اليفرني بحكم أهميتها العلمية، إذ إنها مثلت في زمانه وقبل زمانه ـ ومنذ عهد الموحدين ـ قبلة العلم والعلماء، إليها كان القصد، ومنها كان العلم يفور: يقول عبد الواحد المراكشي في «**المعجب**» متحدثا عن فترته الموحدية: «إن مدينة فاس هي حاضرة المغرب في وقتنا هذا، موضع العلم منه، اجتمع فيها علم القيروان، وعلم قرطبة، إذ كانت قرطبة حاضرة الأندلس، كما كانت القيروان حاضرة المغرب، فلما اضطرب أمر القيروان

---

(1) المباحث العقلية، ص: 272.

بِعَيْثِ العرب فيها، واضطرب أمر قرطبة باختلاف بني أمية، رحل منهما من كان فيهما من العلماء والفضلاء من كل طبقة، فرارا من الفتنة، فنزل أكثرهم مدينة فاس...وما زلت أسمع المشايخ يدعونها بغداد المغرب»[1].

نفهم من النص السابق أن المراكز العلمية بمدينة فاس، وعلى رأسها جامع القرويين استمرت في القيام برسالتها العلمية والفكرية منذ تأسيسها، وبقيت إلى عهد الموحدين. على أن مدينة فاس عاشت أيامها الخالدة بحق في عصر بني مرين، حيث كانت الحياة الثقافية بمختلف فروعها من أولى اهتماماتهم، ولهذا لا يمكن أن يكون ارتباط أبي الحسن الأول ونسبته الحقة إلا إلى مدينة فاس.

وبالرجوع إلى موضوع بيت وأسرة أبي الحسن اليفرني، يخبرنا الثعالبي بأن: «بيتهم بيت علم ووجاهة بفاس»[2]، فقد اشتعلت بفضل أبي الحسن فتيلة العلم بهذا البيت العتيد، وانتقل شغف العلم والدراسة إلى جل أفراد العائلة؛ إخوة وأبناء وأحفادا، فتخرَّج منهم علماءُ وقضاةٌ ومؤلفون كثر لعل من أشهرهم:

أ- أبو العباس اليفرني: وهو أخو أبي الحسن، ولم أصل إلى معرفة أخباره، وأكتفي بالتأكيد على أنه شخصية حقيقية وجدت، تجمعها بمبحوثنا علاقة أخوة استنادا إلى ما ذكره ابن القاضي في «**المنتقى المقصور**»، حيث أثبت لأبي الحسن أخا بهذا الاسم[3].

ب- أحمد بن عبد الرحمن بن تميم اليفرني المكناسي(ت.753هـ/ 1352م): أخو أبي الحسن، وشيخ السطي. قال عنه مخلوف: هو «الإمام، الفقيه، العالم، العامل، الثقة،

---

(1) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي السلمي، ص:504-505.

(2) الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في **تاريخ الفقه الإسلامي**: 2/ 314.

(3) المنتقى المقصور: 2/ 695-696.

الفاضل»[1]، نزيل مكناسة الزيتون، انتقل إليها من فاس، ورحل إليه الناس من فاس للأخذ عنه، فلما رجع صار يدعى بالمكناسي. روى عن ابن الزبير، وابن سليمان، والوادي آشي، وابن هاني ـ تلميذ ابن الشاط ـ، وابن رشَيْد السبتي، وأبي يعقوب البادسي، وأخذ العلم أيضا عن أبي عبد الله أحمد بن قاسم بن محمد الأنصاري المالقي الضرير الشهير بابن قاسم، وسعيد بن محمد الغساني[2]. وتوفي بفاس سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة[3].

ج- **محمد بن أحمد بن عبد الرحمن اليفرني (ت. 818هـ/ 1415م)**: ابن السابق، أي أنه ابن أخي أبي الحسن اليفرني، «**الفقيه، الفرضي، المؤلف**»، الشهير بالمكناسي من أهل مدينة فاس. ولد سنة تسعة وثلاثين وسبعمائة، وتوفي سنة ثمان عشرة وثمانمائة[4].

د- **عبد العزيز بن محمد اليفرني المكناسي (ت. 853هـ/ 1449م)**: الشيخ العدل الفرضي أبو محمد عبد العزيز بن محمد بن أحمد اليفرني الشهير بالمكناسي [5].

هـ- **عبد الله بن محمد المكناسي اليفرني الفاسي (ت. 856هـ/ 1452م)**: من أبناء عمومة أبي الحسن له: "**تقييد على الحوفية**" أجاد فيه[6]. قال ابن القاضي عنه: «من أهل

---

(1) شجرة النور الزكية، رقم: 798: 1/ 313.

(2) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 57: 1/ 46، وابن الخطيب، الإحاطة: 4/ 273، والتنبكتي، كفاية المحتاج، رقم: 57: 1/ 46.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص: 120-121، و ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 122وفيها: "أحمد ابن عبد الرحيم" بدلا من "عبد الرحمن"، ودرة الحجال، رقم: 57: 1/ 46، ولقط الفرائد، ص: 206. وانظر أيضا: عبد اللطيف الجيلاني، الحافظ ابن رشيد السبتي الفهري وجهوده في خدمة السنة النبوية، ص: 896.

(4) الونشريسي، الوفيات، تح: محمد حجي، ص: 138، وابن القاضي، جذوة الاقتباس: 2/ 239، ودرة الحجال، رقم: 801: 2/ 284، ولقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد، تح: محمد حجي، ص: 239.

(5) الونشريسي، الوفيات، ص: 144.

(6) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 581.

مدينة فاس الفقيه الحيسوبي، كان قائما على كتاب الحوفي، وتوفي بمدينة فاس المحروسة سنة ست وخمسين وثمانمائة»[1].

و- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله اليفرني الشهير بالقاضي المكناسي الفاسي (ت.917هـ أو918هـ / 1511م): من أحفاد أبي الحسن الطنجي وابنُ السابق. قال **التنبكتي**: «قال بعض أصحابنا: كان فقيهًا، قاضيًا، فرضيًا، حسابيًا، تولَّى قضاء فاس أزيد من ثلاثين سنة لأنه ولي سنة خمس وثمانين إلى أن مات، وكان فاضلًا ذا سياسة، أخذ عن القَوْري وعن أبيه»[2]، ... وصار يطلق على أسرته بعده سمة: "ابن القاضي". درس عليه الونشريسي صاحب «**المعيار**»، ونقل فتاويه وأحكامه في هذا الكتاب. له تواليف، منها: «**مجالس القضاة والحكام**» ـ الذي صار عمدة القضاء ـ، و«**التنبيه والإعلام فيما أفتاه المفتون وحكم به القضاة من الأوهام**»، و«**تقييد على الحوفية**». وكان محتاطا جدا في قبول الشهادات، ويقول: «من طلبها لي، فكأنما خطب ابنتي»[3]... وتوفي سنة: سبع عشر وتسعمائة، عن ثمان وسبعين سنة، وقيل توفي في السنة التي تليها[4]. ونقل عنه عصريه الشيخ ابن غازي في «**تكميل التقييد**»، وتولى ولده الفتوى بفاس بعده[5]. وذكر ابن القاضي أن شيخه أبا راشد يعقوب بن يحيى اليدري حدثه «بطريق حباب[6] التي هي في باب المدبر[7] عن شيخه ابن غازي، وعن شيخه عن **أبي عبد الله**

---

(1) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 2/ 425.

(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، رقم: 708، ص: 581

(3) الحجوي الثعالبي، الفكر السامي، رقم: 700: 2/ 314، وانظر: الناصري، الاستقصا، تح: جعفر ومحمد الناصريين: 4/ 146.

(4) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 245.

(5) البغدادي، هدية العارفين: 2/ 323. وانظر: كحالة: معجم المؤلفين: 8/ 285.

(6) حباب بن عمرو.

(7) التدبير عبارة عن العتق الموقع في المملوك بعد موت المالك عن دبر منه.

المكناسي، [قال ابن القاضي:] وحدثني أن شيخه ابن هارون لازم المكناسي المذكور في الحساب والفرائض نحوا من عشرين سنة»[1].

ز- القاضي عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد اليفرني: بعد وفاة محمد بن عبد الله اليفرني إثر قدومه مريضا من حركة طنجة سنة: 917هـ/ 1512م ولي القضاء بعده ولده عبد الله هذا[2].

ح- محمد بن محمد بن عبد الله اليفرني القاضي المكناسي (ت.928هـ/ 1522م)[3].

ط- القاضي أبو فارس عبد العزيز المكناسي: هناك إحالة مهمة في كتاب «**المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور**» لابن القاضي تتعلق بأحد أقارب أبي الحسن اليفرني هو القاضي أبو فارس عبد العزيز المكناسي. فقد ذكر ابن القاضي وهو يتحدث عن أبي الفضل خروف التونسي (ت.966هـ/ 1559م) أنه «لما كان أسيرا كان يكاتب أبا عبدالله اليسيتني[4] [ت.959هـ/ 1552م] يتوسط فيه للمريني أبي العباس أحمد الوطاسي [حكم تقريبا من: 932إلى 956هـ/ 1526-1549م] حتى أخرجه من الأسر. فلما خرج من الأسر وبلغ مدينة فاس، أتى إلى دار القاضي أبي فارس عبد العزيز المكناسي مع اليسيتني، فألقيا عليه قول بعضهم:

---

(1) المنتقى المقصور: 2/ 697.

(2) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 245.

(3) ابن القاضي، لقط الفرائد، ص: 289.

(4) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن اليسيتني، الفقيه العلامة المحقق الجامع بين فنون المعقول والمنقول، الحاج، الرحالة، الخطيب، المفتي. قرأ على ابن غازي، ورحل إلى المشرق فلقي جماعة من أهل العلم. وأخذ عنه المنجور والقصار وجماعة... انظر ترجمته عند: ابن القاضي، الجذوة، رقم: 240: 1/ 246، ودرة الحجال، رقم: 645: 2/ 201.

«عافــت المــاء في الشــتاء فقلنــا بـــل رديــه تصــادفيه ســخينا»

فلم يُجب بشيء، وكـان معـه بعـض التونسـيين، فقـال: "أظـن أن قائـل هـذا كـان يعبث"». قال ابن القاضي معلقا بعد ذلك: «وكان خروف هذا فقيهـا معقوليـا يشـارك في خمسة عشر علما. وأبو الحسن الطنجي شيخ السطي من أجـداد أبي فـارس المكنـاسي المذكور، ومنهم أبو العباس اليفرني...والطنجي المذكور له أخوان: أحدهما أبو العباس المـذكور، والآخـر رجـل انتقـل إلى مكناسـة، وبـذلك سـمي المكنـاسي، وهـؤلاء أولاده...»[1].

ي- **القاضي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله اليفرنى (محمَّـد الصُّـغَيِّر)**: المـؤرخ **المالكى** (عاش فِي حُدُود: 1150هـ/ 1737م). درس العلوم بمسقط رأسـه بمـراكش على جماعة من الأعيان كالشيخ أحمد بن علي المداسي المراكشـي. ارتحـل لطلـب العلـم بفاس في جامع القرويين حيث أخـذ عن عـدد مـن كبـار العلمـاء، من أمثـال: أحمـد ابن عبدالحيّ الحلبي، ومحمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي. بعدما أنهى الإفراني دراسته بفاس سنة:1130هـ/ 1717م عاد إلى موطنـه مـراكش، وبـدأ التـدريس بهـا، وكان يدرس العلوم الإسلامية عموما من تفسير وحديث وفقه، كما عمل إماماً وخطيباً في المسجد اليوسفي في مراكش. من تصانيفه: **«الإفادات والإرشـادات»**، و**«صـفوة مَـا انْتَشَر مـن أخبـار صـلحاء الْقـرن الحـادى عشرـ»**، و**«طلعـة الْمُـشْترى في ثبـوت توبـة الزمخشــري»**، و**«المجالِس المكناسية»**، و**«المسلك السـهل فِي شرح توشـيح ابْـن سـهل»**، و**«نزهة الحادى بأخبار ملوك القرن الحادي»**[2].

وقد ذكرت هذا القاضي الأخير ضمن مشاهير بيت اليفـرني، وإن كنت غير متيقـن

(1) المنتقى المقصور: 2/ 695-696.

(2) الناصري، الاستقصا: 4/ 146 ، وانظر: الحجوي الثعالبي، الفكر السامي، رقم: 700: 2/ 314.

من كونه قريبا لأبي الحسن اليفرني الطنجي. ولكن يكفيني ـ إن لم يكن الأمر كـذلك ـ أن أثرت الانتباه إلى تميز فرع ورجال بني يفرن، وتقدمهم في مراكز العلم والقضاء بدءا من الطنجي وإلى عصور متأخرة بعده، مع أننا نستحضر أسماء كثيرة لشخصيات بـارزة في السياسة والعلم ممن نسبوا إلى "إفران" وإلى "بني يفرن" ممن لا ارتبـاط ـ بالتأكيـد ـ بأبي الحسن اليفرني وبيته، وردت أسماؤهم في كتب متعددة منها «تاريخ ابن خلـدون»، و«**الإحاطة**» لابن الخطيب، و«**الاستقصا**» للناصري وغيرها، من أمثال: أمير زناتة: أبي سعدى اليفرني، ويعلى بن محمد اليفرني، وأبي زيـد بن دونـاس اليفرني، وعبـد الـرحمن ابن عطاف اليفرني، وأبي نور بن أبي قرّة اليفرني وغيرهم...وعموما فالتحقيق والتحقق بالنسبة "اليفرانية" المميزة لبيت أبي الحسن، أعتقد أنها تتبدى من خلال قرنهـا بالنسـبة "المكناسية" أو "الطنجية"، فهذا هو المميز لهذا البيت الذي ثبتت علاقته باليفرانيين من خلال التحالف فقط وليس بالأصالة، وأعتقد أن هذا هو المبرر الذي دفعني إلى وضـع القاضي الأخير ضمن علماء بيت أبي الحسن اليفرني.

ونختم كلامنا عن بيت "اليفرني" هذا بنقل ما ذكـره ابـن القـاضي عـن أقـارب أبي الحسن الطنجي أثناء حديثه عن أبي فارس المكناسي ـ أحد أحفـاد اليفـرني السـابقين ـ حيث قال: «ولم يبق منهم اليوم إلا امرأة متزوجة ببعض بني عمي، وهـم أختاننـا مـن القديم إلى الآن...»[1].

1-2 عصر اليفرني السياسي والثقافي

1-2-1- سياسيا

توزع الغرب الإسلامي خلال الحقبة التي عاش فيها اليفرني بين الحفصيين في تونس (قامت دولتهم سنة:625هـ/ 1228م)، وبني عبـد الـواد بـالجزائر (ظهـرت دولـتهم

(1) المنتقى المقصور: 2/ 695-696.، والمنوني، ورقات من حضارة المرينيين، ص: 14.

عام: 633هـ/ 1236م)، أما أرض أندلس فقد اقتسم معظم مدنها القشتاليون والقطلانيون، واحتفظ بنو الأحمر بمنطقة محدودة في الجنوب ابتداء من سنة: 629هـ/ 1231م. ومن ثمة لم يبق للمرينيين إلا المغرب الأقصى الذي ابتدأ ظهورهم به عام 613هـ/ 1216م على عهد زعيمهم عبد الحق بن محيو، وقامت دولتهم فيه بصورة رسمية سنة: 616هـ/ 1219م على عهد عثمان بن عبد الحق، واستطاع يعقوب ابن عبد الحق أن يسيطر على مراكش، ويقضي نهائيا على حكم الموحدين سنة: 668هـ/ 1269م.

عاش اليفرني العصر الأول من عهد دولة بني مرين[1] الذين رجح ابن خلدون أن تكون أصولهم زناتية بربرية[2]، والذين حكموا المغرب نحو قرنين ونيف بعد أن قضوا على سلطة الموحدين فيه. وإذا كان عُمرُ متكلِّمنا اليفرني قد انصرم بدخول سنة: 734هـ، فإن ميلاده ـ الذي لم يحدِّده الذين عرَّفوا به ـ سيكون ـ بحسب بعض المؤشرات ـ قبل هذا التاريخ بخمسين أو ستين سنة على الأقل ـ والله أعلم ـ، أي أنه ربما ولد بين سنوات: +-660+-670، ومات في التاريخ المذكور قبلُ. وهذا يوافق فترات حكم الخلفاء المرينيين المذكورين عقبه:

أ- أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق بن محيو القائم بأمر الله والمنصور به (الذي حكم من: 656هـ إلى: 685هـ). يعد أبو يوسف هذا المؤسس الفعلي للدولة المرينية، وهو أول من قام باتخاذ شعار الملك، ولقب بالسلطان. ومن أهم إنجازاته:

- أنه قضى على الموحدين وهزم آخر خلفائهم أبا دبوس بعد أن دخل عليهم مراكش سنة: 668هـ/ 1269م[3].

---

(1) انظر: مجهول، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، ص: 35.

(2) ابن خلدون، العبر: 7/ 221.

(3) ابن خلدون، العبر: 7/ 240 وما بعدها. وابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 307.

- وفي عام 660هـ بعث بجيش مغربي للجهاد بالأندلس، وعاد إلى الجهاد في الأندلس سنة: 676هـ/ 1277م، فدخل إشبيلية وإلى قرطبة ومدنا أندلسية أخرى، وعاود غزو الفرنج في سنة: 681هـ/ 1282م، وسنة: 683هـ/ 1284م، قال ابن الأحمر: «كان مظفرا منصور الراية، ميمون النقيبة، لم تهزم له قط راية، ولم يكسر له جيش، ولم يغز عدوا إلا قهره، ولا لقي جيشا إلا هزمه ودمره، ولا قصد بلدا إلا فتحه»[1].

- واسترد سجلماسة من بني عبد الواد.

- وصفا له المغرب كله، فقطع الدعوة للحفصيين في تونس.

- استقر بمدينة فاس، وبنى إلى جوارها المدينة "البيضاء"، وسكنها مع حاشيته وذويه. وكان أبو يحيى بن عبد الحق أول من دخل مدينة فاس، وهزم الموحدين فيها، واستولى عليها بعد حصار شديد (سنة: 648هـ/ 1250م)، في ضربة عُدت قاصمة للموحدين، وكانت نذير الانهيار النهائي لدولتهم.

- اهتم بالبناء وتنظيم أمور الدولة، فشيد البيمارستانات، ورتّب لها الأطباء، وخصص بعضها لعلاج الفقراء والمساكين.

- بنى المدارس لطلبة العلم، ووقف عليها الأوقاف.

واستمر يعقوب المنصور المريني غازياً ومصلحاً إلى أن تُوفِّي بالجزيرة الخضراء بالأندلس، ودفن بشالة[2].

---

(1) إسماعيل ابن الأحمر، روضة النسرين في دولة بني مرين، تح: عبد الوهاب ابن منصور، ط:2: المطبعة الملكية بالرباط: 1411هـ/ 1991م، ص: 29.

(2) ابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 27-30.

ب- أبو يعقوب يوسف بن يعقوب الناصر لدين الله (حكم من: 685هـ/ 1286م إلى 706هـ/ 1306م)[1]، جرت البيعة لهذا السلطان وهو في الجزيرة الخضراء، فرجع إلى فاس بعد أن تنازل للسلطان محمد بن يوسف "ابن الأحمر" عن عدة ثغور عدا الجزيرة ورندة وطريف. وبعد توطيد أمور المغرب عاد للجهاد ومقاتلة شانجة ملك الفرنجة الجديد. ثم رجع إلى المغرب سنة: 691هـ/ 1292م.

ومع سير أبي يعقوب سيرة والده في الإصلاح إلا أنه ووجه بعراقيل كثيرة حالت دون إنجازه المرغوب:

- إذ تبدد جهاده في الأندلس بعد مخالفات ابن الأحمر، الذي هادن الفرنجة وتنازل لهم عن أملاك المسلمين خوفا من سيطرة المرينيين.

- كما عجز عن التحكم في المناطق النائية بما فيها مناطق نفوذ بني عبد الواد الذين عجز عن إخضاعهم لحكمه، رغم حصاره الطويل لهم، وبنائه مدينة "المنصورة" بجوارهم، بل لقد قتل وهو محاصر لهم سنة: 706هـ/ 1306م[2].

ج- أبو ثابت عامر بن عبد الله بن يوسف (حكم من: 706هـ/ 1306م إلى 708هـ/ 1308م)، بعد توليته الحكم صَالَح عثمان بن يغمراسن، وفض الحصار عن تلمسان ومناطق الزيانيين من بني عبد الوادي بعد أن دام ذلك الحصار في عهد والده أربع عشرة سنة، فدخل المغرب وأقام بمدينة فاس.

وبعد محاربته للقائد المنقلب عليه يوسف بن أبي عياد وقتله إياه بيده في مراكش، توجه سنة 707هـ/ 1307م إلى طنجة بقصد الإعداد للجهاد في الأندلس، وطلب من

(1) انظر عنه: ابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 31.

(2) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 388.

ابن الأحمر التخلي عن سبتة...وخلال حصارها سينتقل إلى جوار ربه بعد أن نال منه السم[1]، ليخلفه أخوه أبو الربيع سليمان في الحكم. وعامر هو الذي أمر ببناء مدينة "تيطاوين" لنزول عسكره بها أثناء حصار سبتة[2].

د- **أبو الربيع سليمان بن عبد الله بن يوسف** (حكم من: 708هـ/ 1308م إلى 710هـ/ 1310م). حاصر سبتة، وسار إليها بجيش عظيم، ففتحها عنوة بأمر أشياخها وموافقة عامتها، بعد أن كرهوا إمارة أهل الأندلس[3]. ومات مسموما في تازة، وله عشرون سنة. وهو الذي استقضى القاضي علي بن عبد الحق الزرويلي الصغير شيخ اليفرني[4].

هـ- **أبو سعيد الأول عثمان بن يعقوب بن عبد الحق** (حكم من: 710هـ/ 1310م إلى 731هـ/ 1331م)، وقد أمر هذا الخليفة بإنشاء الأجفان بدار صناعة مدينة سلا تأهبا لمحاربة الروم. وولّى أبا زكرياء يحيى ابن الفقيه أبي طالب العزفي مدينة سبتة مفوضا له جميع أمورها، وعقد له على أسطولها[5]. واتجه من فاس لغزو تلمسان، ففتح

---

(1) المصدر السابق، ص: 392، وابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 32.

(2) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 392.

(3) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 393.

(4) المصدر السابق، ص: 394، و ابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 33.

(5) كان أبو زكرياء يحيى وأبو زيد عبد الرحمن ابنا أبي طالب عبد الله بن أبي القاسم محمد بن أبي العباس أحمد العزفي من سرواتهم، وأهل المروءة والدين فيهم. وكانوا يغشون مجالس العلم بمسجد القرويين من فاس لما كانوا عليه من انتحاله. وكان السلطان أبو سعيد أيام ولاية بني أبيه من قبله يحضر مجلس الشيخ الفقيه أبي الحسن الصغير، وكان أبو زكرياء يحيى بن أبي طالب يلازمه ويتودد إليه، فاتصل به، وصارت له بذلك وسيلة عنده. فلما أفضى الأمر إلى السلطان أبي سعيد رعى لبني العزفي تلك الوسيلة، فأنعم عليهم، وعقد لأبي زكرياء يحيى منهم على سبتة، وردهم إلى موطن سلفهم، ومقر رياستهم، فقدموها سنة عشر وسبعمائة، وأقاموا فيها دعوة السلطان أبي سعيد والتزموا طاعته. الناصري، الاستقصا: 3/ 113.

معاقلها، ولم يخرج له أحد من بني عبد الوادي. ولكن يحيى العزفي سيثور وسيتمنع عن الوصول إلى السلطان سنة 716هـ، فما كان من أبي سعيد إلا أن حاصره بجيش عظيم. وظل السلطان يتنقل بين مدن الشمال المغربي حتى سكنت أحواله بعد 720هـ/ 1320م، فعاد للاستقرار بفاس.

وهو الذي أنشأ المدرسة المرينية، قال صاحب «**روض القرطاس**»: «وفي سنة عشرين وسبعمائة أمر أمير المسلمين أبو سعيد ...ببناء المدرة بحضرته من فاس الجديدة، فبنيت أتقن بناء، ورتب فيها الطلبة لقراءة القرآن، والفقهاء لتدريس العلم، وأجرى عليهم المرتبات والمؤن في كل شهر، وحبس عليها الرباع والمجاشر... » ومما يعرف عن هذه المدرسة أنها كانت تدرس «تهذيب البرادعي» درّسه بها: أبو العباس الجذامي الفاسي المعروف بالقباب (ت. 778هـ/ 1377م)[1].

و توفي أبو سعيد بعلة النقرس، ودفن بشالة سنة: 731هـ/ 1331م.

و- **أبو الحسن علي بن عثمان بن يعقوب المنصور بالله** (حكم من: 731هـ/ 1331م إلى 752هـ/ 1351م). وهو والد السلطان أبي عنان فارس. خطط منذ توليه الحكم لسياسة قوامها الاستئثار بزعامة المغرب، وكانت له إرداة قوية لتوحيد الغرب الإسلامي تحت رايته[2]، وتأتى له ذلك في بعض الوقت. قال ابن الأحمر: «كان ضخم الملك، متسع السلطان، ملك المغرب بأجمعه، واستولى على ملك تلمسان بعد قتله لسلطانها أبي تاشفين العبد الوادي، وملك مدينة تونس، وسائر بلاد إفريقية بعد قتله لملكها عمر بن أبي يحيى الموحد الهنتاتي»[3].

---

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص: 411-412، والمنوني، الورقات: 51.

(2) انظر: محمد الشريف، تاريخ المغرب المريني، ط: مطبعة الهداية، تطوان: 2001، ص: 50.

(3) راجع عن أخباره ومآثره: محمد ابن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تح: ماريا خسوس بيغيرا، تقديم: محمود بوعباد، وابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 37.

وخلال حصار السلطان أبي الحسن لسجلماسة حيث كان يسعى للقبض على أخيه أبي علي الذي نكث بيعته سنة: 734هـ/ 1334م ستنتهي فصول حياة مبحوثنا اليفرني، ولذلك سنكتفي من التفاصيل السياسية الخاصة بالسلطان أبي الحسن المريني بالقول بأن هذا السلطان مات بذات الجنب بجبل هنتاتة سنة: 752هـ/ 1351م، وله من العمر: ستون سنة، ودفن بشالة[1]. وكان ابنه أبو عنان قد دعا لنفسه عندما طالت غيبة أبيه بإفريقية، فلما عاد أبو الحسن إلى المغرب وأفلت بأعجوبة من الغرق الذي وقع فيه معظم الذين رافقوه في رحلة الرجوع ببجاية سنة: 750هـ/ 1350م، حاول مناجزة ابنه لاسترجاع ملكه واحتل مراكش، ولكن قوة الابن هزمته، ودفعته إلى اللجوء إلى جبل هنتاتة، حيث قضى نحبه[2].

هكذا يبدو عصر اليفرني من الناحية السياسية عصرا مليئا بالصراعات والمواجهات العسكرية، حيث إن الاستقرار السياسي لم يكن بعد قد تحقق للمرينيين الذين عاش في ظلهم، فأعداؤهم متعددون ومواقع الخصوم مختلفة: فالنصارى في الأندلس، وبنو الأحمر ـ المراوغون ـ في جنوب الأندلس، والحفصيون ـ المتحكمون ـ في إفريقية، والزناتيون ـ المعاندون ـ في الجزائر، ومن ثم لم تتحقق الوحدة النسبية للمنطقة تحت لوائهم ـ على عهد اليفرني ـ إلا في فترة قصيرة تأخرت إلى عهد أبي الحسن المريني، فلم يكتب لأبي الحسن أن يحضرها. ولا شك أن لهذه الظروف القلقة تأثيرا واضحا على نفسيات ومصالح المفكرين من أمثال مبحوثنا، الذي كان حذرا متوجسا في تعامله مع القضايا المتعلقة بالسلطة والحمام، كما يبدو ذلك في سيرته وفي كتابه «المباحث»[3].

---

(1) ابن خلدون، العبر: 7/ 380.

(2) راجع تفاصيل أحداث سيرته مثلا عند: الناصري، الاستقصا: 3/ 118 والصفحات التالية.

(3) راجع المباحث العقلية: (قضايا الإمامة ومباحثها على الخصوص).

1-2-2- **ثقافيا**

أ- الفعل الثقافي للسياسيين

أما فيما يخص الحياة الثقافية في العصر المريني خلال الزمن الذي عمّر فيه اليفرني فيمكن القول بأن الحركة العلمية وقتئذ كانت تعرف انتعاشا ظاهرا بعد قيام ملوك بني مرين ببعث الواقع الثقافي وإنعاشه، ودعم العلم والعلماء، وتأسيس مؤسسات التعليم والتلقين.

يُحكى عن السلطان أبي يوسف أنه كان من عادته بعد صلاة الصبح أن يقرأ بين يديه إلى وقت الضحى كتب السير، والقصص، وفتوح الشام، فيستمع إليها، ويناقش الحاضرين في مشكلاتها، وفي ليالي رمضان يسمر مع العلماء ليذاكرهم في فنون العلم إلى ثلث الليل الأخير[1].

وكان أمير المسلمين أبو يوسف يعقوب مكرِّما للصالحين، موقِّرا لهم، معظِّما للعلماء، مقربا لهم...وأجرى على الكل الأنفاق من بيت المال[2]. وقد اختص جماعة من الفقهاء والأدباء بمجالسته ومنادمته؛ منهم: القاضي يوسف ابن حكم، والفقيه القاضي الكاتب البارع علي المغيلي، والفقيه الأديب مالك بن المرحل، والفقيه الكاتب أبو عمران التميمي، والفقيه الأديب عبد العزيز الملزوزي الشاعر[3].

وكان السلطان أبو ثابت يجلس إلى العلماء والفقهاء، وعلى رأسهم أبو يحيى بن أبي الصبر[4].

---

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص: 363-364، والمنوني، الورقات: 235.

(2) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص: 298.

(3) نفسه، ص: 308.

(4) ابن خلدون، العبر: 7/ 314.

أما السلطان أبو سعيد[1] فكان محسوبا من أهل العلم، ومن شيوخه أبو الحسن الزرويلي، وخرّج له أبو القاسم التجيبي من مروياته أربعين حديثا في فضل ا لجهاد والحث عليه[2].

وقد وصف ابن مرزوق الجد عناية السلطان أبي الحسن المريني بالعلم وأهله وصفا مدققا فقال: «لا خفاء باختصاصه أهل العلم لمجالسه ومحاضرته ومشاورته، ومشاركته فيما يتقلده من الأمور الشرعية، وما يتلقاه من السير الرضية، وجعلهم بطانته،...فكان ...أبر الناس بأهل العلم، وأعرفهم بقدرهم؛ استخلصهم لنفسه، وجمعهم من سائر بلاده في حضرته، إذا سمع بمن له رسوخ قدم في العلم أقدمه على حضرته، وجعله من خواص أهل مجلسه، وأجرى عليهم الجرايات التي تكفيهم حضرا وسفرا، فاجتمع بحضرته أعلام، ثم ضم لهم من كان بتلمسان وأحوازها حين استيلائه عليها، ثم استمر هذا العمل في دخوله بلاد إفريقية، ولم يزل على هذا إلى أن توفي»[3].

ومن أكبر الأدلة على ازدهار العلم والعلماء في هذه الفترة التي عاش فيها أبو الحسن الطنجي وتوسع الحركة الفكرية، قوة وكثافة الهيئة العلمية المرافقة لأبي الحسن إلى إفريقية؛ وكانوا نحو أربعمائة عالم، غرقوا عند انقلاب جفونهم أثناء رجوع السلطان إلى المغرب في نواحي بجاية سنة: 749هـ/ 1348م.

وقد عرفت معظم الحواضر المغربية على هذا العهد نشاطا علميا رفيعا، فلمعت مدن: فاس، ومكناس، وسبتة، ومراكش، وآنفا، وآسفي، وآزمور، وسلا، وسجلماسة،

(1) راجع عنه: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضيان، رقم: 2572: 3/ 247.

(2) المنوني، الورقات: 235-236.

(3) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 260.

وتلمسان. وبالأندلس: مالقة وغرناطة[1]. وبقيت فاس ـ مكان إقامة اليفرني ـ أكثر هذه المدن إشعاعا؛ لكونها كانت مركز الحكم، فجلبت العلماء والمثقفين، وقصدها كل راغب في العلم والتعليم من كل البقاع والأصقاع.

وقد وفّر المرينيون لبعض المدن إمكانات علمية جديدة تمثلت في: بناء المدارس، والمساجد، وإنشاء خزائن الكتب، وإجراء المرتبات على العلماء والطلبة، ومراجعة المناهج التعليمية، ومغربة الجهاز الثقافي في بعض القطاعات[2].

فبفاس بنى السلطان أبو يوسف "مدرسة الحلفاويين" (الصفارين) عام: 675هـ/ 1276م[3]، وأمر أبو سعيد الأول بتشييد "مدرسة المدينة البيضاء" سنة: 720هـ/ 1320م[4]، و"مدرسة العطارين" سنة: 725هـ/ 1324م[5]. وبنى السلطان أبو الحسن علي بن عثمان "مدرسة الأندلس"[6]، و"مدرسة السبعيين" بشرق فاس، سنة: 723هـ/ 1323م، ثم مدرسة الوادي بمصمودة ـ أسفل جامع الأندلس ـ سنة 725هـ/ 1324م[7]، وزودت المدارس بالكتب والمؤلفات.

وفي مدينة مكناس شيد السلطان أبو يوسف مدرسة القاضي (المدرسة الفيلالية)، التي ما تزال موجودة شرقي الجامع الأعظم إلى اليوم[8]. وبنى السلطان أبو الحسن بها

---

(1) انظر: المنوني، الورقات، ص: 201.

(2) انظر: المنوني، الورقات، ص: 239.

(3) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 363، والجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، إع: عبدالوهاب بن منصور، ص: 81.

(4) الناصري، الاستقصا: 3/ 112.

(5) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص: 411.

(6) الناصري، الاستقصا: 3/ 112.

(7) الجزنائي، جنى زهرة الآس، ص: 37-38.

(8) وسميت "مدرسة القاضي" لكون القاضي الحسن ابن عطية الونشريسي كان يدرس بها. انظر: =

كذلك «مدرسة العطارين»[1].

أما مراكش فقد بنى بها السلطان أبو يوسف مدرسة ابن يوسف، وكان بها عدد كبير من المدارس الأخرى والمساجد، فصارت موطن العلوم العقلية والرياضية بالمغرب كيف لا وهي التي خرّجت - في هذا العصر - علماء كبارا من أمثال: أبي عبد الله محمد ابن عبد المالك الأنصاري (ت.703هـ/ 1304م)، وابن البناء العددي (ت.721هـ/ 1321م)، وعبد الحكيم بن علي بن عبد الملك (ت.723هـ/ 1323م) وغيرهم.

ومن جهته أسس السلطان أبو الحسن المريني مدرسة الجامع الكبير بتازة[2].

ولم تكن المدن الأندلسية ومعها مدينة سبتة المغربية بمنأى عن هذه الحركة العلمية الرفيعة التي شهدها عصر المرينيين، فقد كانت سبتة معقلا من معاقل العلم والمعرفة؛ تجمّع فيها نخبة من الأدباء والفقهاء والمحَدِّثين والمتكلِّمين، ومن أشهر علماء المدينة لهذا العصر نذكر: ابن أبي الربيع السبتي (ت.688هـ/ 1289م)، وعبد المهيمن الحضرمي (ت. 749هـ/ 1348م)، ومالك بن المرحِّل (ت.699هـ/ 1300م)، وابن الشاط (ت.723هـ/ 1323م)، وأبا القاسم التجيبي (ت.730 هـ 1329م)، وابن رشيد (ت.721هـ/ 1321م)، ولا يمكن بحال إغفال آل العزفي العلماء النجباء الذين كانت لهم الكلمة الأولى بسبتة علما وحكما.

وبخصوص الأندلس التي عاشت في هذه الفترة أياما عصيبة بسبب ضعف الحكام المسلمين، وضيق مساحة بلاد الإسلام إثر سقوط الحواضر الإسلامية بها مدينة بعد

= ابن غازي، الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، تح: عبد الوهاب ابن منصور، ط: المطبعة الملكية، الرباط: 1408/ 1988، ص: 36، والمنوني، الورقات، ص: 244.

(1) ابن غازي، المصدر السابق، ص: 37.

(2) انظر: ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، والمنوني، الورقات، ص: 239.

أخرى في أيدي النصارى، فلم يستمر الإشعاع العلمي بها إلا في مدينتي: مالقة وغرناطة بالنظر إلى التنافس الذي ظل محتدما بين بني الأحمر بغرناطة، وأصهارهم بني اشقيلولة بمالقة[1]، ومن أشهر علماء الأندلس لذلك الزمان: الفقيه ابن الزبير الغرناطي (ت.708هـ/ 1308م)، والشاعر أبو إسحاق الأنصاري (ت.699هـ/ 1300م)، واللغوي أبو جعفر بن راشد (ت.702هـ/ 1303م)، والفقيه الأديب أبو عبد الله اللخمي (ت.708هـ/ 1308م)...وغيرهم.

ب- تطور العلوم على العصر الأول لبني مرين:

- علم الفقه:

أما علوم هذا العصر فإن التقدم فيها كان لـ "**علم الفقه**" ـ كما سنتبينه حتى لدى اليفرني المتكلم الفقيه الكبير ـ، وقد عاد المغاربة على عهد المرينيين إلى مذهبهم المالكي بعد المحاولات المتكررة من الموحدين لقصر المغاربة على الأخذ بالمذهب الظاهري... **فأقر المرينيون المذهب المالكي الذي اختاره أجدادهم، واتخذوه مذهبا رسميا، وعملوا على نشره وتعليم أصوله و قواعده**، وهكذا كانت أبرز كتب الدرس الفقهي عند علماء المرينيين متمثلة في: «**مدونة مالك**»، و«**رسالة ابن أبي زيد**»، و«**تهذيب البراذعي**»، و«**التفريع لابن جلاب**»، و«**التلقين للقاضي عبد الوهاب**»، و«**الجواهر لابن شاس**»، و«**مختصر الطليطلي**». كما وصل إلى المغرب في هذا العصر مختصرا ابن الحاجب الفقهي والأصولي: «**منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل**»، أتى بهما أبو الربيع اللجائي، ـ وهو من تلاميذ القرافي[2]ـ، وقام بتدريسهما، فصارت للمختصرين مدرسة

(1) انظر: ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 315.

(2) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تصحيح: محمد الفاسي، وأدولف فور، ص: 68.

كبيرة بفاس وغيرها من مناطق المغرب. وسنجد اليفرني يعتمد كثيرا على هذين المختصرين في «**مباحثه**» لشرح وتقريب بعض القضايا والمواضيع العقدية واللغوية.

ومن أهم الفقهاء المغاربة ـ الذين كانوا شيوخا لجيل اليفرني أو قرناء له ـ نذكر:

۞ أبا إبراهيم الأعرج الورياغلي الفاسي (ت.683هـ/ 1284م)، شيخ شيوخ «**تهذيب المدونة للبراذعي**»، والمحشي عليها[1].

۞ وأبا الفضل راشد الوليدي الفاسي (ت.689هـ/ 1290م) الذي كان ذا عناية بـ«**جامع ابن يونس**»، و«**تبصرة اللخمي**»، وألف كتاب «**الحلال والحرام**»[2].

۞ وإسحاق الزموري (ت. بعد نيف وسبعمائة)، ـ الذي كان يتكلم على «**التهذيب**»، وأخذ عن الأعرج ـ[3].

۞ وإبراهيم الغازي السريفي الفاسي (ت.716هـ/ 1316م).

۞ وأبا زيد الرجراجي الفاسي (ت.718هـ/ 1318م) ـ الذي أملى على «**المدونة**» إملاء حسنا ـ.

۞ وأبا الحسن الزرويلي الصغير ـ شيخ اليفرني الذي سنعود إليه لاحقا ـ.

۞ وأبا الربيع الونشريسي (ت. 705هـ/ 1305م) الفقيه المشاور النوازلي القائم على «**التهذيب**»، و«**التفريع لابن جلاب**».

(1) ابن القاضي، الجذوة: 1/ 164-165.

(2) انظر: الكتاب وتحقيقه ومقدمته لعبد الرحمن العمراني، ط: مطبعة فضالة، المحمدية (د-ت)، ص: 47-48.

(3) ابن القاضي، الجذوة: 1/ 165.

⊛ وأبا القاسم النالي (ت.بعد 720هـ/ 1320م)، ـ الذي كان يدرس «المدونة» بفاس ـ.

⊛ وأبا عبد الله الرندي الفاسي (ت.740هـ1340م) ـ الحافظ للمذهب، والمقدم في النظر، له تصنيف عجيب شرح فيه «تفريع ابن جلاب» ـ[1].

⊛ وعبد الرحمن الجزولي الفاسي (ت.741هـ/ 1341م) ـ الذي كان يحضر مجالسه في «المدونة» و«الرسالة» أكثر من ألف فقيه معظمهم يستظهر «المدونة»، وقيدت عنه على «الرسالة» تقاييد ثلاثة[2] ـ، وغيرهم[3].

- علم التفسير:

وفي هذا العصر سيعرف "علم التفسير" و"علوم القرآن" ازدهارا واضحا بعد تهمم الكثير من العلماء بهما، وتفرغهم لخدمتهما، فلمعت بالمغرب أسماء اهتمت بالتفسير مثل ابن أبي الربيع السبتي (ت.688هـ/ 1289م)، الذي قام بتفسير قسم مهم من الكتاب الكريم، واعتنى ابن البناء العددي من جهته بـ«التعليق على الزمخشري»، وقام بوضع «تفسير للقرآن الكريم»؛ وُصف بأنه في منحى «ملاك التأويل» لابن الزبير[4].

- علم الحديث، وعلم السيرة النبوية:

وفي خصوص "الدرس الحديثي" لهذا العصر الأول من عهد المريني، لا ينبغي نكران الدور المتميز الذي اضطلع به الموحدون لإحداث نهضة حديثية قوية بالمغرب،

---

(1) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 261-262.

(2) انظر: ابن القاضي، الجذوة: 2/ 401-402.

(3) راجع: المنوني، الورقات، ص: 294-295..

(4) انظر: المنوني، الورقات، ص: 265-266.

ظل صداها يتكرر سنوات طويلة بعدهم بالبلاد، ورغم شكاوى ابن رشيد السبتي بالواقع والحال المتردي لعلم الحديث في زمانه بعد عهد أبي الحسن ابن القطان (ت.628هـ/ 1231م)، وأبي عبد الله المواق (ت.642هـ/ 1244م)[1]، إلا أن الحقيقة تحكي بأن هذا العلم كان قويا بالمقارنة مع الفترات اللاحقة من العهد المريني، بفضل رحلات المغاربة إلى مصر، والشام، والحرمين الشريفين، وتلقيهم من كبار محدثي المشرق، وأيضا للحظوة الخاصة والعناية التي نالها أهل الحديث لدى الحكام المرينيين.

نجد من أشهر المغاربة الذين تميزوا في الدرس الحديثي:

- عبد الرحمن العمراني الإدريسي المراكشي (ت.بعد 682هـ/ 1282م)، ـ الذي قرأ «**الموطأ**»، وسمع «**صحيح مسلم**» بمراكش من أبي الحسن قطرال، و«**صحيح البخاري**» بسبتة من أبي مروان الباجي[2]ـ.
- وأبا علي بن أبي الشرف السبتي المشهور بالصقلي (ت.702هـ/ 1303م)، وكان ذا سند رفيع إلى «**صحيح البخاري**»[3].
- ومنهم أيضا: محمد بن علي ابن قطرال (ت.710هـ/ 1310م) ـ المحدث الواسع الرواية ـ[4].
- وأبو القاسم العزفي اللخمي السبتي (ت.717هـ/ 1317م) نزيل فاس ودفينها، ـ خاتمة الحفاظ ـ[5].

---

(1) انظر: إفادة النصيح بالتعريف بسند الجامع الصحيح، تح: محمد الحبيب بلخوجة، ص: 5.

(2) ابن القاضي، درة الحجال: 3/ 74-75.

(3) التجيبي، البرنامج، ص: 77.

(4) سمع كثيرا ببلاده، ثم رحل فدخل مصر والشام والحجاز وسمع بها. ومن شيوخه: ابن الزبير، وابن عياش، وابن أبي الربيع، وابن أبي الأحوص، وجماعة. وجاور بمكة، ومات بها. انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، رقم: 1579: 5/ 339.

(5) ابن حجر، الدرر الكامنة، رم: 2140: 6/ 35.

- ومنهم محمد بن إبراهيم البقّوري (ت.707هـ/ 1307م) ـ مؤلف «**إكمال الإكمال**»[1] ـ.
- وأبو القاسم التجيبي السبتي (ت.730هـ/ 1329م)، ـ الراوية المسند، الناقد، الحافظ، المتقن، الضابط[2] ـ.
- ومنهم كبير محدثي الفترة: ابن رشيد الفهري السبتي (ت.721هـ/ 1321م)، الذي كان قمة في الحديث والرواية، واسع السماع، عالي الإسناد، صحيح النقل، أصيل الضبط، تام العناية، ذاكرا للرجال. ومن مؤلفاته في الحديث: «**ترجمان التراجم**»، و«**إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح**»، و«**السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن**»[3].

وإلى جانب عناية المرينيين وعلمائهم بالحديث، اعتنوا بالسيرة النبوية، وبالحفلات والمواسم الدينية، خصوصا عيد المولد النبوي الشريف، فأحدثوا الاحتفال به سنة: (691هـ/ 1292م).

ومن أهم المؤلفات التى كانت تُدرَّس في المغرب خلال هذا العصر كتاب «الشمائل الترمذية»، و«**سيرة ابن إسحاق**»، و«**سيرة ابن فارس**»، و«**شفا القاضى عياض**».

أما مؤلفات المغاربة في زمن اليفرني فيحضر معنا الاسم الشهير: «**كتاب الدر المنظم في مولد النبى المعظم**» لأبي القاسم العزفي (ت.677هـ/ 1278م)، أمير سبتة، وتعليق أبي زيد ابن العشاب التازي (ت.724هـ/ 1324م) على «**الشمائل الترمذية**»[4].

---

(1) ابن فرحون، الديباج المذهب: 2/ 316.

(2) قال الذهبي: «خرجت له مائة حديث عن مائة شيخ، وحصل أصولا وكتبا، وله فضيلة جيدة»، انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، رقم: 611: 4/ 280.

(3) انظر ترجمته عند: ابن الخطيب، الإحاطة: 3/ 102.

(4) انظر: المنوني، الورقات، ص: 291.

- علم الكلام:

أما علم الكلام فبعد ترسيم المذهب الأشعري على يد الموحدين منذ ابن تومرت (ت.524هـ/ 1129م) وعبد المؤمن بن علي الموحدي (ت.558هـ/ 1163م)، فإنه سيعرف انتشارا وتوسعا واستقطابا للعلماء والمؤمنين المغاربة، بحيث سيصير مذهبا عقديا بلا منافس في البلاد، وقد كان للإجراءات الدعمية والتعزيزية التي اضطلع بها الحكام وأيدها الفقهاء الرسميون ـ وغير الرسميين ـ بالغ الأثر في تحقيق السيطرة الأشعرية على الدرس الكلامي بالغرب الإسلامي. وهكذا اغتنى المذهب بالأنصار والمدرسين والمؤلفين، فوجدنا أشاعرة مغاربة بزّوا إخوانهم من أشاعرة المشرق على عهد الموحدين من أمثال:

- ابن العربي المعافري(ت.543هـ/ 1148م) ـ مؤلف **«المتوسط»**، و**«الأمد الأقصى»** **«والأفعال»** و**«العواصم من القواصم»**، وغيرها من الكتب العقدية على طريقة الأشاعرة ـ.
- والسلاجي (ت. 574هـ/ 1174م) ـ صاحب «البرهانية»ـ.
- وأبو علي عبد الحق المسيلي ـ مؤلف كتاب «التذكرة في أصول الدين»[1]ـ.
- وأبو عبد الله الفندلاوي ابن الكتاني ـ شارح «البرهانية» ـ[2].
- وأبو عمران الجورائي (كان حيا عام: 598هـ/ 1202م) ـ صاحب **«العقيدة»** المعروفة باسمه[3]ـ.

---

(1) سنتحدث عنه لاحقا في قسم التحقيق.

(2) تقدمت الإشارة إليه سابقا.

(3) خالد زهري، المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، ببليوغرافيا ودراسة ببليومترية: 2016: 1/ 191.

- وعبد الجليل القصري (ت. 608هـ/ 1211م)، ـ شارح **«أسماء الله الحسنى»**، ومؤلف **«شعب الإيمان»**[1]ـ.
- وأبو القاسم ابن الزق ـ شارح **«البرهانية»** كذلك ـ[2].
- وابن خمير السبتي (ت.614هـ/ 1217م) ـ مؤلف **«مقدمات المراشد في علم العقائد»** و**«تنزيه الأنبياء»**[3]ـ.
- وأبو عبد الله ابن المناصف (ت.620هـ/ 1228م) ـ صاحب **«الدرة السنية في المعالم السنية»**[4] ـ.
- وأبو الحجاج المكلاتي (ت.626هـ/ 1228م) ـ الذي رد على الفلاسفة في كتاب: **«لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»**[5] ـ.
- وأبو يحيى زكريا الشريف الإدريسي (كان حيا عام: 629هـ/ 1231م) ـ الذي شرح عقيدة أستاذه المقترَح في كتاب: **«الأسرار العقلية في الكلمات النبوية»**[6]، وله كتاب: **«كفاية طالب الكلام في شرح الإرشاد»**. وكتاب: **«شرح الأربعين في أصول الدين»** للرازي[7]ـ.

هؤلاء هم أهم علماء الأشعرية الذين ازدان بعلمهم عصر الموحدين، ولا نزعم انحصار عدد المشتغلين بعلم الكلام الأشعري في هذه الأسماء، بل الراجح أن غيرهم

---

(1) كتاب "الشعب" منشور.

(2) تقدم الكلام عنه (انظر فهرس الأعلام).

(3) الكتابان محققان ومنشوران في طبعات: الأول من تحقيقي، والثاني بتحقيق: رضوان الداية.

(4) حققت بعض أقسامه في السيرة والفقه، وحقق قسم العقيدة فيه في بحوث جامعية لم ترق إلى المستوى المطلوب، ونُعدُّ في المركز لإخراج هذا القسم الكلامي وطبعه قريبا ـ بحول الله ـ.

(5) حقق ونشر من طرف: فوقية محمود سنة: 1977، ثم من طرف أحمد علمي حمدان سنة: 2012.

(6) حققه يوسف احنانة، ونشرته دار الغرب الإسلامي سنة: 1993م.

(7) انظر: احنانة، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص: 172.

كثير، ولكن الذي ميز هؤلاء المذكورين هو تتويجهم للنبوغ بالاهتمام بالتأليف، فجل الذين سردنا أسماءهم كتبوا في تطوير الفكر الأشعري، ومعظم كتاباتهم مما كتب لنا الاطلاع عليه وتقويمه.

وإذا كان من خصوصيات البحث الكلامي الأشعري في عهد الموحدين عنايته بصفة استثنائية ـ عبر مسار الأشعرية ـ بالفكر التومرتي الكلامي، وبموضوع "المهدوية" و"العصمة" اللتين ترتبطان بموضوع الإمامة، فإن هذه المؤلفات الأشعرية التي وصلتنا نجت في معظمها من السقوط في أسر أفكار زعيم الموحدين، فلم نجد فيها دفاعا صريحا عن هذين المبدأين، بل أقصى ما حصل عندها، هو تجنب بعضها الخوض في تفاصيل الإمامة وشروطها، واكتفاؤها بالإشارة إلى أن موضوع الإمامة ليس من البحوث العقدية الأصيلة[1].

وإذا كان الخلاف بين الحكام الموحدين ـ الذين وطدوا للفكر الأشعري بالمغرب ـ قد حصل بينهم وبين بعض أعلام الفكر والعقيدة مثل القاضي عياض وابن العربي المعافري وغيرهما ممن اصطدم مع اختيارات الدولة الرسمية، فلا شك أن مردَّه إلى هذه الأبعاد الإيديولوجية التي مارست فعلها، وتركت تأثيرها على توجيهات الموحدين لزمرة العلماء في بلدهم، وهو ما كان يأباه بعض ذوي القناعات المذهبية الخالصة منهم، كما وقع لمن ذكرنا من قبل.

بعد انقلاب الموحدين أنفسهم على إدراجات ابن تومرت العقدية الشاذة المتعلقة بشروط الإمام، وبالقول في الصفات وغيرهما...سيصير المذهب العقدي الأشعري المجرد المذهب والثابت الرسمي لدى المغاربة، وسيحصل الاتفاق بين العلماء والحكام

---

(1) انظر مثلا: ابن خمير السبتي، مقدمات المراشد في علم العقائد، تح: جمال علال البختي، ص: 383 وما بعدها.

على اعتباره موجه عقيدة الأمة، ومحدد تمثلاتها الإيمانية، كيف لا، وقد ظهر أن معظم المؤمنين من أهل السنة يدينون به، ويعبدون ربهم انطلاقا من تفسيراته.

سيشهد العصر المريني إذن امتدادا لهذه القناعات المذهبية، وسيكون احتضان الأشعرية قناعة مشتركة بين العامة والخاصة، والعلماء وأولياء الأمور...وهو ما يسر الطريق أمام مزيد تعميق وتوطيد للمذهب في تربة المغرب.

لقد ظهر مفكرون آخرون ساروا على نهج متقدميهم من علماء فترة الموحدين، فدرّسوا العقيدة، وأنشأوا لها المؤسسات، وأعدوا لها المجالس الخاصة، وتم نقل آخر ما أُلّف من كتب في هذا المذهب عند المشارقة إلى البلاد، متابعة للتطورات، وتحيينا للمعطيات والاجتهادات التي شهدها الفكر الأشعري إثر تطور بحوثه، وتجدد مشاكله، وتشعب قضاياه.

وهكذا سنجد الانخراط الكبير من علماء المغرب في متابعة العمل الترويجي لهذا الفكر، كما سنجد تقديم أشكال متنوعة في التأليف والبحث، فمن علماء العصر المريني نذكر:

- **ابن بزيزة التونسي** (ت.662هـ/ 1264م) ـ مؤلف شرحين مهمين: الأول على «**البرهانية**»، والثاني على «**الإرشاد**»[1] ـ.
- **أبا العباس أحمد بن عيسى الغماري** (ت.682هـ/ 1283م)، كان يثني على فخر الدين الرازي كثيراً، وكان لا يقارن به غيره، ويقدم كتبه على غيرها من كتب المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام[2].

---

(1) تقدمت الإشارة إلى المخطوطين سابقا.

(2) الغبريني، **عنوان الدراية**، ص: 112-113.

- أبا يعقوب يوسف الغساني السبتي (ت.700هـ/ 1301م)، له عدة تآليف منها شرحان لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، «الإفادة الكبرى» و«الإفادة الصغرى».
- ومحمد بن خليل السكوني (ق: 7هـ/ 13م)، ولـه «أربعون مسألة في أصول الدين»[1]، و«شرح التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد» ـ[2].
- وأبا بكر الخفاف (ق.7هـ/ 13م)، ـ شارح «البرهانية»، وله: «اقتطاف الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح الإرشاد» ـ.
- وأبا العباس الغبريني البجاوي (ت.704هـ/ 1305م)، ـ صاحب كتاب: «الفصول الجامعة والحدود المانعة في تقريب عقيدة أهل السنة أولي النظر السديد، والرأي الصالح الحميد»[3] ـ.
- وأبا علي عمر بن محمد بن خليل السكوني الإشبيلي القيرواني (ت.717هـ/ 1317م)، ابن السكوني السابق، ـ والذي ألف جملة من الكتب العقدية منها: «علم البراهين القاطعة»، و«علم الحقائق وقواعد العقائد»، و«عيون المناظرات»[4]، و«لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام»[5]، و«مختصر في أصول الدين »، و«المعتمد في المعتقد»[6] ـ.
- أما ابن البناء العددي فهو المفكر المراكشي الكبير الغني عن التعريف (ت.721هـ/ 1321م)، وقد خلف عدة كتب في العقيدة من أهمها: «الاقتضاب

---

(1) حقق ونشر من طرف: فوقية محمود سنة: 1977، ثم من طرف أحمد علمي حمدان سنة: 2012.

(2) حُقق بكلية الآداب بالرباط (في إطار بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا)، ولم ينشر بعد.

(3) توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط، رقمها: 12338، انظر: زهري، المصادر: 1/ 233.

(4) حققه: سعد غراب، وتم نشره بالجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس: 1976.

(5) حققه: سعد غراب، ونشر في حوليات الجامعة التونسية، ع: 12،س: 1975.

(6) راجع: زهري، المصادر: 1/ 234-235.

والتبيين في علم أصول الدين»، «المراسم في علم الكلام»، «شرح مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الحقيقة» وغيرها[1]...

- **أبا جعفر بن الحسن الكلاعي ابن الزيات** (ت. 728هـ/ 1328م): له كتاب **«أس مبنى العلم، وأس معنى الحلم»** مقدمة في علم الكلام، **«المقام المخزون في الكلام الموزون»**، وكتاب في التصوف **«اللطائف الروحانية والعوارف الربانية»**.
- **محمد بن محمد بن علي بن البقال** (ت.725هـ/ 1325م): العلامة الأصولي المعقولي كان من العلماء المحققين المحصلين المشاركين، وله في علم الكلام تآليف حسان[2].

ضمن هذه الحلقة في تطور الكتابة الأشعرية بالغرب الإسلامي يُصنّف مبحوثنا أبو الحسن اليفرني بكتابه المهم والرفيع **«المباحث العقلية»**، الذي يفوق جل ما كُتب من أعمال بلدييه في العقيدة الأشعرية.

1-3- مصادر ثقافة اليفرني ومشيخته

لا شك أن عالما في مرتبة أبي الحسن الطنجي ـ الذي نعده رائدا لمرحلة جديدة من مراحل تطور علم الكلام بالمغرب ـ تخرج على يد علماء كبار، ودرس على نخبة أساتذة زمانه، فقد كان المغرب المريني على عهده يعج بالشيوخ في مختلف الفنون بعد التحول والتفتح الفكري الذي شهده المغرب بدءا من دولة الموحدين. وإذا كانت الفترة المرينية قد شهدت الاحتفاء الكبير بالعلم وأهله، فيمكننا أن نتصور الجو الثقافي الذي نشأ فيه أبو الحسن اليفرني، والعدد الوافر من الشيوخ الذين يسَّر القدر لقاءه بهم، وأخذه عنهم.

---

(1) حققه ونشره مركز أبي الحسن الأشعري سنة: 2014.

(2) انظر: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 386. وكحالة، معجم المؤلفين: 9/ 289.

ومع توفر كل هذه الفرص والإمكانات، وافتراض تحقق كل الاحتمالات السابقة إلا أنه للأسف لم يصلنا عن شيوخ هذا المتكلم إلا شيخ واحد. ولعل السبب في إغفال ذكر بقية الشيوخ يرجع إلى كون أبي الحسن لم يَكتب ترجمته، ولم يجمع فهرسته، ولم يتكفل تلاميذه بذلك أيضا، ولا غرو أن اهتمامه بعلم الكلام وتعمّقه فيه، كان أحد أسباب خمول ذكره والتفصيل في سيرته، لاهتمام أهل التراجم، وعناية المؤرخين للأعلام عادة بالمحدثين والفقهاء الفروعيين وبالمتصوفة خصوصا، واكتفائهم بالإشارة العابرة أحيانا للمشتغلين بالعلوم العقلية والفلسفية.

وعلى العموم فإن الشيخ الأكبر ـ الذي ذكره المترجمون ـ ممن تخرج بهم أبو الحسن اليفرني هو أبو الحسن الصغير الزرويلي (ت.719هـ/ 1319م): ولما كان هذا الشيخ مصدرا مهما من مصادر ثقافة مبحوثنا، وجب الوقوف مع سيرته وقفة خاصة[1].

فهو علي بن محمد بن عبد الحق، أبو الحسن، ويعرف بالصُّغير الزرويلي[2]، الفقيه المالكي المحصِّل، ممن دارت عليهم الفتوى وقتئذ.

درس على عدد من الشيوخ من أهمهم: الفقيه راشد بن أبي راشد الوليدي (ت.675هـ/ 1276م)، ـ لازمه طويلا وانتفع به، وعليه كان اعتماده ـ، وأبو إبراهيم إسحاق الورياغلي (ت.683هـ/ 1284م)، وأبو الحسن علي الأنصاري القرطبي (ت.730هـ/ 1330م)، وأبو زيد عبدالرحمن بن عفان الجزولي (ت.741هـ/ 1340م).

---

(1) انظر ترجمته عند: ابن الخطيب، **الإحاطة**: 4/ 158، ابن القاضي، **درة الحجال**: 3/ 243-244، **وجذوة الاقتباس**: 2/ 447، ومخلوف، **شجرة النور**، رقم: 789: 1/ 309، ولمين الناجي، **أبو الحسن الصغير رائد المدرسة المالكية بالمغرب الأقصى**.

(2) فهو "زرويلي" وليس "زرواليا"، إذ إن "زروال" قبيلة بشمال فاس، تشتمل على عدة أفخاذ وفرق ومداشر، أما أصله هو فمن "بني زرويل" وهي مجرد فرقة لقبيلة الأخماس السفلى المشتملة على عدة فرق، تقع قرب مدينة شفشاون بشمال المغرب، انظر: الناجي، أبو الحسن الصغير، ص: 71-72 .

ومن أهم تلاميذه إلى جانب اليفرني: أبو عبد الله محمد بن حسن اليحصبي (ابن الباروني) (ت.734هـ/ 1334م)، وأبو محمد عبد المومن الجاناتي الفاسي (ت.746هـ/ 1345م)، وإبراهيم بن عبد الرحمن التسولي (المشهور بابن أبي يحيى) (ت.748هـ/ 1347م)، وأبو عبد الله السطي (ت. 750هـ/ 1349م)، وقاضي الجماعة أبو البركات ابن الحاج البلفيقي (المعروف بابن الحاج) (ت.771هـ/ 1370م)، وأبو عبد الله الرعيني الأندلسي الفاسي (عرف بالسراج) (ت.779هـ/ 1377م)، وغيره.

أتقن أبو الحسن الصغير أولا علوم اللغة والفرائض، ثم عكف على الفقه، فاعتكف على قراءة «تهذيب البراذعي» حتى صار إمام وقته في فقه «المدونة»، كما كانت له مشاركة في شيء من أصول الفقه ـ العلم العزيز على عهده ـ.

وقد نص الونشريسي على أن أبا يعقوب المريني ولى الصغير القضاء على مدينة تازة، فحُمدت سيرته، كما ولي قضاء فاس في مدة السلطان أبي الربيع سليمان سنة: 709هـ/ 1309، فظهرت صرامته وصلابته في الحق[1]. قال ابن الخطيب: «ولي القضاء بفاس، قدّمه أبو الربيع سلطان المغرب وأقام أوده، وعضده، فانطلقت يده على أهل الجاه، وأقام الحق على الكبير والصغير، وجرى من العدل على صراط مستقيم»[2].

كما كان أبو الحسن الزرويلي صدراً في الإفتاء، حسن التوقيع في ذلك، قال ابن خلدون عنه: «شيخ الفتيا، المذكور بها»[3]. وكانت تأتيه النوازل من جميع المناطق:

---

(1) الونشريسي، الوفيات، ص: 103.

(2) الإحاطة: 4/ 158.

(3) ابن خلدون، العبر: 7/ 318.

(من تازة، وسلا، وسجلماسة، وقصر عبد الكريم، وصفرو)[1]، فيجيب عنها باختصار ويترك فضول الكلام. وتولّى القضاء بتازة، ثم فاس، وعرف بالعدل والاستقامة.

أما عن دروسه ـ التي كان يلقيها بالقرويين وبجامع الأصدع أو الأزدع بفاس[2] ـ فقد نُقل أن مجلسه العلمي كان يحضره نحو مائة نفس، وكان يقعد على كرسي عالٍ يسمع البعيد والقريب على انخفاض كان في صوته، وكان يفتح ما ينيف على الثمانين كتاباً يعرضها حفظاً عن ظهر قلب، ولا شك أن اليفرني كان أحد المعايشين لهذه الأجواء المتميزة، ننقل نصا مهما للونشريسي يلقي الضوء الكافي عما يمكن لليفرني أن يكون تعلم منه في هذه المجالس، يقول: «كان [الصغير] قيما على "التهذيب" حفظا. كان في مجلسه ـ رحمه الله ـ أزيد من ثمانين ديوانا تفتح عليه، يختبر بها حفظه، فكان يظهر عليه العجب، كان إذا قرأ القارئ صدر "المدونة" قرأها من حفظه، ثم يقول: ونصها في الأيام، ثم يذكر ضبطه إن احتاج إليه، ثم يذكر سائر المختصرات من: "ابن يونس"، و"اللخمي"، و"الباجي"، ومن "ابن زمنين" وغيرهم، ثم يذكر تفاصيل "ابن رشد"، ونوازل الباب للأقدمين، وكلام القرويين»[3].

وقد خلف الزرويلي عدة أعمال وآثار وتقاييد ـ قيدها عنه تلاميذه ـ، دلّت على رسوخ قدمه، وتقدم مركزه من أهمها: **«تقييد على تهذيب المدونة للبراذعي»**، و**« فتاوي أو نوازل»**، و**«تقييد على رسالة ابن أبي زيد القيرواني»**.

وقد وضع أبو عبد الله محمد بن غازي المكناسي تعليقاً على **«تقييد المدونة»** سماه: «إتحاف ذوي الذكاء والمعرفة بتكميل تقييد أبي الحسن وتحليل تعقيد ابن عرفة»، ونقل عنه الونشريسي في **«المعيار»** كثيرا.

---

(1) الناجي لمين، أبو الحسن الصغير، ص: 126.

(2) مسجد صغير فرعي تابع للقرويين بفاس.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص:102 – 103.

كانت وفاة أبي الحسن الزرويلي بثغر فاس سنة: 719 هـ/ 1319م، ومات عن سن تقارب مائة وعشرين سنة.

وعموما فإذا كانت هذه هي ترجمة موجزة لعالمنا الزرويلي التي تشي بمدى تمكن الرجل، وطول باعه في مجال الفقه، وجملة من العلوم الشرعية، فإن الذي يهمنا في هذا المقام هو إثبات العلاقة العلمية بينه وبين أبي الحسن اليفرني. والحال أن هذه الصلة ثابتة قطعا؛ فقد ذكر التنبكتي عن الطنجي أنه: «أخذ عن أبي الحسن الزرويلي»[1]، وقال مخلوف في ترجمة الزرويلي: «أخذ ...عنه جماعة منهم: عبد العزيز الغوري، قيد عنه تقييداً على "المدونة"، وهو من أحسن التقاييد وأصحها، وعلي بن عبد الرحمن اليفرني عرف بالطنجي، ومحمد بن سليمان السطي، وأبو سالم إبراهيم التسولي الشهير بابن أبي يحيى، والقاضي أبو البركات المعروف بابن الحاج. قيدت عنه تقاييد على "التهذيب" و"الرسالة"، وله "فتاوى" قيدها عنه تلامذته»[2].

وأعتقد أن هذين النصين كافيان لتأكيد تلمذة أبي الحسن اليفرني لأبي الحسن الزرويلي وتخرجه على يده.

1-4- الإنتاج العلمي لليفرني

ترك أبو الحسن الطنجي بعض التآليف التي تشهد بتمكنه وبواسع اطلاعه وثقافته، فبالإضافة إلى شرحه على البرهانية المسمى بـ: «**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**»؛ وهو موضوع عملنا في هذا الكتاب ـ الذي سنعود إليه فيما بعد ـ ذكر المترجمون له أنه خلف تأليفا آخر في مجال الفقه والأحكام، والكتاب فريد في بابه، غني بمادته التي اعتمدها كبار الفقهاء بالمغرب، فماذا يمكن أن نقول عن هذا التأليف؟

---

(1) التنبكتي، نيل الابتهاج، رقم: 415، ص: 326.

(2) شجرة النور، رقم: 789: 1/ 309.

اسم هذا العمل هو: «**تقييد على المدونة**»[1]. فلنحدد أولا المراد بالكلمتين: "**التقييد**" و"**المدونة**".

أما المقصود بـ"**المدونة**": فهي «**المدونة الكبرى**» أو «**الأم**» أو «**الكتاب**»؛ وهي مجموعة من الأسئلة والأجوبة عن مسائل فقهية وردت على إمام دار الهجرة مالك ابن أنس من مغاربة، وقد روى "**المدونة**" أبو سعيد سُحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي (ت.240هـ/ 854م) ولذلك تنسب إليه أحيانا، فيقال: «**مدونة سحنون**»؛ لأنه من صحَّح مسائلها عن ابن القاسم، ثم قام بتهذيبها، وترتيبها، وتذييلها بالآثار، وربما كانت التسمية تمييزا لها عن «**تهذيب المدونة**» للبراذعي(ت.466هـ/ 1074م)[2] الذي أطلق عليه البعض: اسم «**المدونة**».

وتنسب «المدونة» أيضا لابن القاسم (ت.191هـ/ 806م)[3]ـ أشهر تلاميذ الإمام مالك ـ، وذلك لأنه الراوي لتلك السماعات والأجوبة عن الإمام مالك، ثم لتضمنها كثيرا من آرائه واجتهاداته الخاصة.

كما أن لها نسبة رابعة: لأبي عبد الله أسد بن الفرات بن سنان (ت.213هـ/ 828م) وهذه نسبة قد اندثرت، ولا تذكر إلا عند الحديث عن أصل المدونة.

---

(1) انظر: ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441، وكفاية المحتاج: 1/ 346، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، ومخلوف، شجرة النور: 1/ 313، وكحالة، معجم المؤلفين: 7/ 119.

(2) قام الفقيه أبو سعيد البراذعي (خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني) في كتابه «التهذيب في اختصار المدونة »، بالعناية بـ «المدونة الكبرى» تهذيبا وتنقيحا وترتيبا واختصارا، نال بها إعجاب العلماء وإكبارهم . فلم يكن عمله في التهذيب مجرد اختزال للألفاظ، أو ضغط للمعاني الوفيرة، كما هو شأن الكثير من المختصرات، وإنما انصب عمله على الغربلة والتمحيص للروايات المتعددة والسماعات المختلفة، وجمعا لما تفرق، وترتيبا لما تناثر، وتنسيقا لما اختلط.

(3) أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جُنَادة العُتَقي.

أما بالنسبة لـكلمة: "**التقييد**": فالتقاييد والطرر والحواشي أعمال شبيهة بالشروح؛ لأنها ترتبط بمؤلف معين، وتتميز عن الشروح بكون مؤلفيها لا يتناولون بالشرح والتعليق جميع أبواب وفصول الكتاب المعلّق عليه، بل يقتصرون على بعضها فقط، ويعلِّقون على قضايا معينة فيها. ويعتبر تقييد أبي الحسن الطنجي المذكور من أهم الطرر والتقييدات في المذهب المالكي بالمغرب، إلى جانب طرر أبي إبراهيم الأعرج (ت.683هـ/ 1284م)[1]، وكلاهما طرر وتقييدات على كتاب «**التهذيب**» في اختصار «**المدونة**» لأبي سعيد البراذعي.

نقل الونشريسي في «**المعيار**» عن القرافي منعه الفتيا من الحواشي لعدم صحتها والوثوق بها، ثم ذكر تعليق برهان الدين عليه قال: «ومراده إذا كانت الحواشي غريبة النقل، وأما إذا كان ما فيها موجودا في الأمهات، أو منسوبا إلى محله، وهي بخط من يوثق به، فلا فرق بينها وبين سائر التصانيف. ولم يزل العلماء وأئمة المذهب ينقلون ما على حواشي كتب الموثوق بعلمهم المعروفة خطوطهم، وذلك موجود في كلام القاضي عياض، والقاضي أبي الأصبغ ابن سهل وغيرهما إذا وجدوا حاشية يعرفون كاتبها نقلوا ذلك عنه، ونسبوا ذلك إليه، وأدخلوا ذلك في مصنفاتهم. وأما حيث يُجهل الكاتب، ويكون النقل غريبا، فلا شك فيما قال القرافي ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ. ومن ذلك "**الطرر لأبي إبراهيم الأعرج على التهذيب**"، وهو من الكتب المعتمد عليها الموثق بصحة ما فيها. وكذلك

(1) هو أبو إبراهيم إسحاق بن يحيى بن مطر الورياغلي المعروف بالأعرج. قال عنه محمد بن جعفر الكتاني في "سلوة الأنفاس": «كان وليا صالحا زكيا ورعا زاهدا تقيا آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر المألوف»، وقال: «كان إماما من أئمة الدين والعلماء المهتدين وآية الله ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ في "المدونة"، وهو صاحب الطرر عليها، وفقيه فاس في وقته»، سلوة الأنفاس: 3/ 144. وقال عنه الونشريسي: «صاحب "الطرر على التهذيب"، وهو من رسوخ القدم في الفقهيات حفظا ونظرا بمكان لا يجهل»، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تح: محمد حجي: 5/ 113. وقد نقل عنه فتاوى كثيرة تظهر علو كعبه في الفقه لتمكنه من الأصول الشرعية والقواعد الفقهية، ورسوخ قدمه في حل المنازعات المستعصية.

"الطرر لابن عات على الوثائق المجموعة"، وكذلك **"الطرر لأبي الحسن الطنجي على التهذيب"** من الحواشي الموثوق بها، وهو من أهل العلم والدين والورع، وغالب ما فيها منسوب إلى محله»[1].

هذا ما يتعلق بشرح معنى الكلمتين اللتين يتكون منهما عمل اليفرني: «**تقييد على المدونة**». ولكن ما الدليل على نسبة الطرر والتعليقات المدونية إلى أبي الحسن الطنجي؟ وعلى أي **"مدونة"** علّق اليفرني؟

والجواب عن السؤال الثاني نذكره باختصار؛ إذ إن تعليق اليفرني كان على «تهذيب البراذعي» الذي قلنا إنه يسمى عند البعض بـ «**المدونة**».

أما جواب السؤال الأول المتعلق بدليل النسبة فنقول عنه: إنه بالإضافة إلى ذكر المترجمين له ذلك في التعريف به؛ حيث أثبتوا له تأليف هذا التقييد، فقد وجدنا نقولا مهمة من هذه الطرر عند بعض العلماء والفقهاء المعتمدين نذكرها فيما يلي:

فقد نقل لنا ابن فرحون (799هـ/ 1397م) في «**تبصرة الحكام**» عن الطنجي بعض ما ذكره في «**تقييده على المدونة**» حيث قال ـ وهو يتحدث عن الفتوى المختارة عند تعدد الأقوال ـ: «في **"الطرر على التهذيب"** لأبي الحسن الطنجي، قال: "قول مالك في **"المدونة"** أولى من قول ابن القاسم فيها؛ لأنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها؛ لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها وذلك لصحتها»[2].

---

(1) المعيار المعرب: 10/ 42-43.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: 1/ 70. ونقلت مريم محمد صالح الظفيري في: "مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات" عن ابن فرحون في عرضها لقواعد الترجيح بين الأقوال في المذهب، ط1: دار ابن حزم: 1422هـ/ 2002م، ص: 216.

كما نقل الونشريسي التلمساني ثم الفاسي (ت.914هـ/ 1509م) نفس النص في **المعيار المعرب**»[1].

ونقل ابن فرحون عنه أيضا مسألة فقهية تتعلق بالودائع؛ مؤكدا أن ما قيده الطنجي في «**طرره**» هو مما استفاده من دراسته على أبي الحسن الصغير الزرويلي، قال ابن فرحون: «مسألة: وفي "**التهذيب**" فيمن أودعته وديعة فاستهلكها ابنه الصغير، فذلك في مال الابن. وفي "**طرر التهذيب لأبي الحسن الطنجي**"، عما قيده عن أبي الحسن الصغير، قال: "وظاهر هذا سواء ثبت استهلاكه ببينة أو بشهادة الأب، ويصدق الأب، وهي شهادة، وليس هذا إقرارا، إنما يكون الإقرار فيما ولي من المعاملات عليه والوصي"»[2].

كما نقل ابن فرحون في «**التبصرة**» ـ خلال تنبيه يتعلق بموضوع الحيازة ـ من «**طرر الطنجي**» قال: «تنبيه: في "**الطرر على التهذيب لأبي الحسن الطنجي**"، عن أبي الحسن الصغير قاله عند قوله في "**التهذيب**": "ومن أقامت بيده دار سنين ذوات عدد يحوزها ويمنعها ويكريها، ويهدم ويبني، فأقام رجل بيِّنة أن الدار داره، وأنها لأبيه أو جدِّه وثبتت المواريث، فإن كان المدعي حاضرا يراه يبني ويهدم ويكري، فلا حاجة له، وذلك يقطع دعواه". قوله: "حاضرا يراه"، لا بد هنا من العلم بشيئين، وهما: العلم بأنه ملكه، والعلم بأنه يتصرف فيه، ولا يفيد العلم بأحدهما دون الآخر؛ لأنه إذا علم بالتصرف قد يقول ما علمت أنه ملكي، كما يقول الرجل: الآن قد وجدت الوثيقة عند فلان، فيقبل قوله ويحلف. والعلم بهذين الوصفين قاله في "**الوثائق المجموعة**" وابن أبي جمراء»[3].

---

(1) الونشريسي، المعيار المعرب: 12/ 23.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 1/ 348.

(3) المصدر السابق: 2/ 101.

وقد استدل الونشريسي بدوره بقول أبي الحسن الطنجي هذا في **«المعيار المعرب»**، فلينظر هنالك[1].

وجاء في **«التبصرة»** كذلك ـ خلال الحديث عن بعض أنواع الأوقاف ـ قول ابن فرحون: «وفي **"الطرر لأبي الحسن الطنجي على التهذيب"** فيما غنمه المسلمون من مال المشركين فوجدوا فرسا في الغنيمة عليه موسوم: "حبس لله"، وكذلك غيرها مما عليه علامة الحبس. قال سحنون: "ما وجد عليه علامة الحبس، فإنه يبقى حبسا في السبيل وفيه خلاف". وقول سحنون يؤيد ما ذكرناه، والمعول في ذلك على القرائن، فإن قويت حكم بها، وإن ضعفت لم يلتفت إليها، وإن توسّطت توقف فيها، وكشف عنها، وسلك طريق الاحتياط. هذا كله ما لم يعارض معارض، فإن عارض ذلك شيء نظر فيه، انتهى»[2].

ونورد نقلا آخر لابن فرحون ـ في نفس المصدر ـ من **«الطرر الطنجية»** يحدد فيها وسيلة التعزير قال: «وفي **"حواشي التهذيب لأبي الحسن الطنجي"**: "أن التعزير إنما يكون بالسوط"»[3].

ومن الذين نقلوا عن **"طرر اليفرني على المدونة"** أيضا الإمام شمس الدين أبو عبدالله الحطاب (ت. 954هـ/ 1547م) في **«مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل»**، نقل منه في موضعين من «المواهب»:

- **الأول**: جاء في حديثه عن معنى "الضفر" فنقل من كلام ابن فرحون أنه قال «في **"تقييد أبي الحسن الطنجي"**: العقص أن تجمع ضفره، وتربطه بخيط. والضفر أن

---

(1) المعيار: (مسألة في قسمة الماء المشترك): 5/ 116.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 2/ 131.

(3) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 2/ 298.

تربط بعضه ببعض»[1].

- **والثاني**: في حديثه عن الرعاف، ووقوعه في التشهد قبل السلام في الصلاة قال: «ونَقل أبو الحسن الطنجي عن أبي الحسن الصُّغير بأنه يرجع ويتشهد، وإن كان قد تشهد، وعلله بما تقدم [؛ لأن خروجه وغسله ورجوعه مظنة للطول غالبا]. قال وهو نص "**المدونة**". اهـ»[2].

هكذا إذن يُثْبِتُ ابن فرحون، والونشريسي، والحطاب تعليق أبي الحسن الطنجي على «المدونة» من خلال طرره على «**مختصر التهذيب**»، وإن كان الونشريسي يستعمل اسم «المدونة» للتعبير عن «**مختصر البراذعي**» ويسمي المعلَّق عليه (=«**المدونة**») أحيانا بـ«**الكتاب**»[3]، وهو ـ كما قلنا ـ إطلاق مشهور لدى المالكية على «**المدونة الكبرى**».

1-5- تلاميذ اليفرني

كما تخرج اليفرني على يد أبي الحسن الصغير، تخرّج عليه بدوره بعض كبار العلماء، بل إن بعض التلاميذ اشتهر ذكرهم أكثر من الشيخ كالحافظ السطي، وأبي يعقوب المغرواي وغيرهما. ولا شك أن خريجي دروس أبي الحسن الطنجي يمثلون نوعا خاصا من الطلبة الذين استفادوا من منهج اليفرني في التدريس، وتنظيم المادة العلمية، ولذلك سنجد منهم رجالا طغى عليهم البعد الواقعي، وسيطرت عليهم العقلية العلمية، بل سنسجل بوضوح نبوغهم في أهم تخصُّصات اليفرني لاسيما علم الفرائض، والفقه، والرياضيات، وقبل هذا وذاك سيكونِ لهم التقدم في العلوم العقلية، وعلى رأسها علم الكلام.

---

(1) الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: 1/ 492.

(2) المصدر السابق: 1/ 205.

(3) المعيار: 2/ 240.

إن من أهم تلاميذ اليفرني الذين أتت المصادر وكتب الأعلام على ذكرهم:

أ- **أبو العباس أحمد اليفرني المكناسي** (ت.753هـ/ 1352م): وهو أحد أخوي أبي الحسن، اللذين تقدمت ترجمتهما، كان أخوه علي أستاذه الأول، فعليه كان بدء تعلمه وعلي كان اعتماده، وفي أحضانه العلمية نشأ قبل أن يرحل لأخذ العلم في مكناس. وتجلى تأثير أبي الحسن فيه بوضوح من خلال طبيعة العلوم التي تفوّق فيها هذا التلميذ، إذ لم تكن علوما أخرى غير تلك التي بز فيها أبو الحسن اليفرني أهل زمانه وهي: الفقه، والفرائض، والأحكام، فضلا عن علم الكلام الذي لم يحصل التصريح به علنا.

ب- **أبو يعقوب البادسي المغراوي** (ت.أول المائة الثامنة): وصفه لسان الدين ابن الخطيب بـ«ولي الله ـ تعالى ـ الإمام الكبير العارف الشهير أبي يعقوب البادسي ـ رضي الله عنه ـ». وذكره ابن خلدون أثناء حديثه عن "المهدي المنتظر" وظهوره فقال: «وأما المتصوفة الذين عاصرناهم، فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة، ومراسم الحق، ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا. فبعضهم يقول من ولد فاطمة، وبعضهم يطلق القول فيه. سمعناه من جماعة، أكبرهم أبو يعقوب البادسي كبير الأولياء بالمغرب، كان في أول هذه المائة الثامنة. وأخبرني عنه حفيده صاحبنا أبو يحيى زكرياء، عن أبيه أبي محمد عبد الله، عن أبيه: الولي أبي يعقوب المذكور»[1].

وقال ابن خلدون وهو يتحدث عن بطون نفزاوة: «وكان منهم لعهد مشيختنا أبو يعقوب البادسي أكبر الأولياء وآخرهم بالمغرب»[2].

---

(1) ابن خلدون، العبر: 1/ 327.

(2) المصدر السابق: 6/ 116.

أما ابن القاضي فذكره في ترجمة محمد بن عبد الرحمن الكرطوسي التميمي قال: «حُكي عنه أنه قال: لقيت الشيخ ولي الله أبا يعقوب البادسي بساحل بادس قاصدا للأخذ عنه والتبرك به، ولم يكن رآني قط، وكان بين يديه طالب يقرأ القرآن، فلما فرغ منه وأراد أن يقرأ أسطرا من الرسالة قال له: اقرأها على هذا الفقيه، وأشار إلي»[1].

وقد أثبت ابن القاضي إلى تلمذة هذا الصوفي الريفي الكبير لأبي الحسن اليفرني، قال في «درة الحجال»: «علي اليفرني المكناسي...أخذ عنه...أبو يعقوب البادسي المغراوي»[2].

ج- أبو زيد عبد الرحمن بن محمَّد بن عبد الله ابن الإمام التنسي التلمساني (ت.743هـ/ 1342م):

د- وأخوه الشقيق أبو موسى عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الإمام التنسي التلمساني (ت.749هـ/ 1348م):

الحافظان النظاران الشائعا الصيت، أولهما أكبر الأخوين المشهورين بابني الإمام التنسي البرشكي، وهما فاضلا المغرب في وقتهما. رحلا إلى تونس، وأخذا عن: ابن جماعة، وابن القصار، والبطرني، واليفرني وغيرهم[3]... ورحلا للشرق وأخذا عن أئمته وأعلامه، وحصلت لهم هناك شهرة عظيمة. وأخذا بفاس عن: اليفرني والطنجي، والسطي وغيرهم، وكانا ـ كما أخبر أبو عبد الله المقري ـ قد رحلا إلى المشرق فلقيا علاء الدين القونوي ـ ولم يكن له نظير ـ ولقيا أيضًا الجلال القزويني

---

(1) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 223.

(2) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441.

(3) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 265.

صاحب «**التلخيص**»، وسمعا «**البخاري**» على الحجار، وناظرا تقي الدين بن تيمية (ت. 728هـ/ 1328م) وظهرا عليه[1]، وكانا يذهبان إلى الاجتهاد وترك التقليد.

ثم انتقلا إلى مليانة واستعملهما بنو مرين في خطة القضاء بها، ثم وفدا بعد مهلك يوسف بن يعقوب على أبي زيان، وأبي حمو مع عمّال بني مرين وقوّادهم بمليانة، وكان فيهم منديل بن محمد الكناني صاحب أشغالهم. وكانا يُقرئان ولده محمدا، فأشادا عند أبي زيان وأبي حمو بمكانهما من العلم، ووقع ذلك من أبي حمو أبلغ المواقع، حتى إذا استقلّ بالأمر ابتنى المدرسة بناحية المطهر من تلمسان لطلبة العلم، وابتنى لهما دارين على جانبيها، وجعل لهما التدريس فيها في إيوانين معدّين لذلك. واختصّهما بالفتيا والشورى، فكانت لهما في دولته قدم علية، فلما خطب زيري هذا الأمان من أبي حمّو، وطلب منه أن يبعث إليه من يأمن معه في الوصول إلى بابه، بعث إليه أبا زيد عبدالرحمن الأكبر منهما.

ثم إنهما كانا خصيصين بالسلطان أبي الحسن المريني بعد ذلك، وكانت لهما من الشهرة في أقطار المغرب ما أثبت لهما في أنفس الناس عقيدة صالحة، فأدناهما وأشار بتكرمتهما، وأجمل مجلسه بهما، وحضر معه أبو زيد واقعة طريف وعاد لبلده؛ حيث توفي سنة 743هـ/ 1342م، وتبوأ أبو موسى الكرامة، ثم صحبه إلى إفريقية سنة ثمان وأربعين مكرمًا موقرًا على المحل قريب المجلس، فلما استولى على إفريقية سرحه إلى بلده فأقام يسيرًا ومات في الطاعون الجارف سنة: 749هـ/ 1349م[2]، وبقي أعقابهما

---

(1) انظر: ابن خلدون ، العبر: 7/ 134، وابن القاضي، جذوة الاقتباس: 2/ 389، و1/ 156، والونشريسي، الوفيات، ص: 118، والمقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس:5/ 223، والتنبكتي، نيل الابتهاج، رقم: 290، ص: 245، ومخلوف، شجرة النور: 1/ 315.

(2) وعند الونشريسي: 750هـ، انظر: الوفيات، ص: 119، وكذلك عند ابن القاضي في "لقط الفرائد"، ص: 205.

بتلمسان في تلك الكرامة طبقًا عن طبق.

وعنهما أخذ الكثير من فضلاء المشرق والمغرب كالمقري، ومحمد الشريف التلمساني، وابن مرزوق الجد، وسعيد العقباني، وعبد الحق بن سعيد المكناسي، وأحمد بن يحيى الونشريسي، وأبو عبد الله محمد الندرومي الفقيه، ومحمد بن إبراهيم العبدري التلمساني عرف بالآبلي.

ولابني الإمام تآليف منها: «**شرح ابن الحاجب الفرعي**»[1].

هـ- **الحافظ أبو عبد الله محمد بن سليمان السطي (ت. 749هـ/ 1348م)**: من قبيلة سطة من بطون أوربة بنواحي فاس. نزل أبوه سليمان مدينة فاس، ونشأ محمد فيها، قال عنه مخلوف: «الإمام، الفقيه، حافظ المغرب، وشيخ الفتوى، وإمام مذهب مالك، العلامة الطائر الصيت، الفرضي، الفهّامة. أخذ عن أبي الحسن الصغير»[2]، وكان أحفظ الناس لمذهب مالك وأفقههم فيه، «مع مشاركة تامة في الحديث والأصلين واللسان، وديانة شهيرة، وصلاح متين»[3]. وكان السلطان أبو الحسن لعظم همته وبعد شأوه في الفضل يتشوف إلى تزيين مجلسه بالعلماء، واختار منهم جماعة لصحبته ومجالسته كان منهم السطي، وقدم تونس في جملته. قال ابن خلدون: «وشهدنا وفور فضله، وكان في الفقه لا يجارى حفظا وفهما، عهدي به ـ رحمه الله تعالى ـ وأخي موسى يقرأ عليه كتاب "**التبصرة**" لأبي الحسن اللخمي، وهو يصححه عليه من إملائه وحفظه في مجالس عديدة، وكان هذا حاله في أكثر ما يعاني في جملة من الكتب»[4]. وقد أخذ عنه

---

(1) راجع: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 405، ومخلوف، **شجرة النور**، رقم: 806: 1/ 315.

(2) **شجرة النور**، رقم: 816: 1/ 318. وانظر أيضا: **الونشريسي، الوفيات**، ص: 117.

(3) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 261.

(4) **ابن خلدون: العبر**: 7/ 389.

من لا يعد كثرة، منهم: ابن خلدون، والمقري، والعبدوسي الكبير، وابن مرزوق الجد، وابن عرفة، والقباب، والعقباني وغيرهم. له من المؤلفات: «**تعليق على المدونة**»، و«**شرح جليل على الحوفية**»، و«**تعليق على جواهر ابن شاس فيها خالف فيه المذهب**»[1].

وأقام مع السلطان أبي الحسن المريني بتونس نحوا من سنتين، وانتقض المغرب على السلطان، واستقل به ابنه أبو عنان، ثم ركب السلطان أبو الحسن في أساطيله من تونس آخر سنة: 749هـ/ 1348م، ومر ببجاية فأدركه الغرق في سواحلها، فغرقت أساطيله، وغرق أهلها وأكثر من كان معه من هؤلاء الفضلاء وغيرهم، ومنهم الحافظ محمد ابن سليمان السطي[2].

والذي يعنينا بعد الوقوف مع ترجمة هذا الحافظ هو تأكيد تلمذته لأبي الحسن اليفرني، وهذا بالفعل ما يجزم به الونشريسي إذ يقول في ترجمة السطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي، ختم عليه "**كتاب الحوفي**" ثمان ختمات»[3]. ويؤكده التنبكتي أيضا حيث يخبرنا بهذا المعطى الموثوق قائلا: «وأخذ عنه [=عن أبي الحسن اليفرني:] الحافظ السطي»[4]، ويقول في ترجمته للسطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي»[5]. ويؤكد ذلك أيضا مخلوف إذ يقول في ترجمته لأبي الحسن: «وعنه الإمام السطي وغيره»[6]. وفي ترجمة للسطي يقول: «وتفقه بأبي الحسن

(1) **شجرة النور**، رقم: 816: 1/ 318.

(2) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 261، وابن **خلدون**، تح: خليل شحادة: **العبر**: 7/ 389.

(3) **الونشريسي**، **الوفيات**، ص: 117.

(4) **نيل الابتهاج**:، رقم: 415، ص: 326.

(5) **نيل الابتهاج**:، رقم: 540: 1/ 408.

(6) **شجرة النور**، رقم: 798: 1/ 313.

الطنجي»[1]، مما يعني أن تأثير اليفرني في السطي وجيله وتلامذته حاصل يقينا.

1-6- شهادات عالمة في حق اليفرني

وُصِف أبو الحسن اليفرني عند من ترجموا له أو أشاروا إليه عرضا بتحليات وأوصاف كثيرة، فهو:

- الفقيه (وصفه بذلك: الونشريسي، وأحمد بابا التنبكتي، ومخلوف)[2].
- الأصولي (وهو وصف: الونشريسي)[3].
- الفرضي: (وصف: الونشريسي، والتنبكتي، ومخلوف)[4].
- إمام في الفرائض (ذكره: ابن القاضي) [5].
- الحافظ (وصف: التنبكتي، ومخلوف)[6].
- الحسابي (وصف: ابن زيدان) [7].
- إمام في الحساب (وصفه به: ابن القاضي) [8].
- الإمام (وصف: الونشريسي، ومخلوف)[9].

---

(1) **شجرة النور**، رقم: 816: 1/ 318.

(2) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، **مخلوف**، **شجرة النور**، رقم: 767: 1/ 218.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص: 108.

(4) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، **مخلوف**، **شجرة النور**، رقم: 767: 1/ 218.

(5) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441.

(6) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، **مخلوف**، **شجرة النور**، رقم: 767: 1/ 218.

(7) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325.

(8) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441.

(9) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، **مخلوف**، **شجرة النور**، رقم: 767: 1/ 218.

- العالم (وصف: الونشريسي، ومخلوف)[1].

وقال عنه الونشريسي: «هو:

- من أهل العلم
- والدين
- والورع»[2].

وذكره ابن زيدان فوصفه بأوصاف هي: «

- فقيه.
- حافظ.
- فرضي.
- حيسوبي.
- فاضل.
- زكي.
- نبيل.
- وجيه.
- كامل.
- ألمعي.
- انتهت إليه رئاسة الفرائض في عصره»[3].

ووصفه ابن القاضي بأنه: «إمام في الفرائض والحساب في وقته»[4].

(1) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، مخلوف، شجرة النور، رقم: 767: 1/ 218.
(2) المعيار المعرب: 10/ 43.
(3) إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس: 5/ 451.
(4) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441.

هكذا يكون الوصف له بما تقدم عاكسا لجملة من النعوت التي تجعل من مبحوثنا رجلا ذا مرتبة رفيعة بين علماء زمانه، فالاتصاف بكل تلك الصفات يعني في أبسط معانيه أنه حقق الموسوعية، فكونه "فرضيا" "فقيها"، فهذا يعني أنه بلغ مقاما ساميا في دراسة وتدريس الفقه والفرائض، ولم يكتف بالتدريس التعليمي، بل ارتقى إلى مستوى التأليف والإبداع في العلمين، ولا شك أن هذا المقام يعرِّضه لحيازة مركز الإفتاء، وحل مشاكل النوازل مثل من ثبت تصدّره لهذه الخطط من أهل زمانه.

وبالحديث عن علم الفرائض يرد معنى وصف "الحسابي" أو "إمام الحساب"، وهو نعت يعكس توجها علميا تجريبيا طبع علماء هذه الفترة تمييزا لهم عن علماء الفترات السابقة من تاريخ العلم بالمغرب على عهد المرابطين والموحدين، وأكبر أعلام المغرب قاطبة في العناية بالجانب الحسابي والرياضي، وتوظيفه في تطوير العلوم الشرعية والفكرية الإسلامية هو ابن البناء العددي معاصر أبي الحسن اليفرني. وإذا كان العددي قد كُتب له من الاشتهار الحظ الوافر بحكم قوة تآليفه وكثرة أتباعه، فإن اليفرني لم ينل حظه من العناية على هذا المستوى. ولكن الأوصاف القوية ممن وقفوا على أخباره ونقلوا إلينا تحلياته، تؤكد بأنه كان ضليعا في العلم الحسابي، ونجاحه وتألقه في علم المواريث القائم أساسا على الحساب العملي، يؤكد تخميناتنا في قوة ورسوخ العقلية الرياضية لأبي الحسن وأخذه بالحظ الوافر من هذا العلم الدقيق.

أما وصفه بـ"الحافظ"، فهو دليل على مشاركة أبي الحسن علماء الحديث في العناية بهذا الأصل توظيفا واستدلالا واستثمارا، كما يؤكده عمله في «المباحث» حيث ثبت استدلاله بعدد هائل من النصوص الحديثية في الدرس الكلامي، متميزا عن معظم أشاعرة فترته الذين قل عندهم اعتماد هذا الدليل وضعُف. وقد ثبت أن أخا أبي الحسن

الطنجي المدعو أحمد بن عبد الرحيم المكناسي درس على ابن رشيد السبتي وتلقى منه علم الحديث[1]، مما يسمح لنا بالقول بأن هناك إمكانية قوية لأن يكون اليفرني قد أخذ بدوره عن هذا الحافظ السبتي، ومن ثم لا نستغرب وصفه بـ"الحافظ".

ثم إن وصفه كذلك بـ"**الأصولي**" يعني أنه جمع بين علمي "أصول الفقه" و"علم أصول الدين"، وهذا ليس بالأمر الغريب، بحكم أن العلمين مرتبطان، وبحكم أن جل علماء الكلام ـ ممن استمد اليفرني منهم مباشرة وبطريق غير مباشر ـ كانوا على هذا النهج من التعمق في العلمين، كيف لا والإجماع حاصل على تأثير العلمين بعضهما في بعض، واشتراكهما في الكثير من المباحث والقضايا. ويكفي إطلالة قصيرة على كتاب «**المباحث**» ـ في الكثير من العناوين والتفاصيل ـ للتأكد من مدى تعمق الرجل وتبحره في علم أصول الفقه.

يبقى وصفه بـ"**العالم**" و"**الإمام**"، وهما وصفان مستلزمان للأوصاف السابقة، فكل من بلغ مقامات التقدم والترقي في فهم وتفهيم العلوم والاقتدار على ضبطها وتصريفها، لا شك مستحق لرتبة "العالمية" و"الإمامة". ومن باب تحصيل الحاصل لمن اتصف بمجموع ما ذُكر من الأوصاف أن يكون "إماما" للعلماء، فضلا أن يكون مقتدى به في العبادات والسلوك.

بقي وصف واحد كنت أنتظر أن أعثر عليه مسجلا عند من ترجموا له، ولكنهم أغفلوه سهوا ـ لاريب ـ، وهو وصف: "**الصوفي**"، أو "**السالك**" أو "**الزاهد**" (وإن كان الونشريسي قد وصفه بالدين والورع). ذلك أن تتبع بعض الأحكام والمواقف الدفاعية عن التصوف، واختيار الكثير من آراء الصوفية، وتبني تفسيراتهم لجملة من

---

(1) الجيلاني، الحافظ ابن رشيد السبتي الفهري وجهوده في خدمة السنة النبوية، ص: 896.

القضايا المعالجة في المباحث، بل تخصيص بعض الفصول كاملة لطرح وجهات نظر أهل السلوك في قضايا مثل الدعاء، لدليل قوي على أن المنحى الأساسي للرجل وميولاته كانت نحو نهج طريق أهل التصوف سلوكا لطريق ومنهج الشيخ الأكبر أبي حامد الغزالي، وسيرا على خط عدد كبير من مثقفي العصر، ومنظري الفترة المرينية من العلماء.

1-7- قراءة في معطيات ترجمة اليفرني

1-7-1- في التكوين الأول

بعد تقديمنا للمعطيات الخبرية والتاريخية المتوفرة عن أبي الحسن اليفرني وعصره، نعود لمحاولة لملمة هذه الأخبار وقراءتها في ضوء السياق التاريخي الذي امتدت فيها حياة هذا المتكلم.

فقد عاش اليفرني في أحضان الدولة المرينية، ولا نعرف متى وُلد، ولا نعرف شيئا عن أسرته، ولا عن نشأته الأولى. وقد حاولنا سابقا النبش في نسبة الأسرة، فتبين أنه من "اليفرنيين" غير البربر، وأن هذه النسبة عنده غير أصيلة، وتتبعنا تفرع العلم ببيته فتبيّن أن الفضل الأكبر في ذيوع صيت "بيت بني اليفرني" يعود إلى أبي الحسن علي هذا الذي نحن بصدد الكشف عن تفاصيل سيرته، مما يعني أن تاريخ الأسرة قبله لم يكن ذا حضور علمي وازن.

إن ما يمكن تخمينه بخصوص نشأة اليفرني ودراسته الأولى، وبالنظر إلى كثير من المؤشرات والمعطيات الموضوعية، أنه حفظ القرآن الكريم في مرحلة تعلمه الأولى ـ شأن أترابه في الفترة ـ حيث يخبرنا ابن خلدون عن دأب أهل بلده التعليمي في «مقدمته» فيقول: «فأمّا أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارسة بالرّسم ومسائله، واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون

ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث، ولا من فقه، ولا من شعر، ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعا عن العلم بالجملة. وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر ـ أمم المغرب ـ في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حدّ البلوغ إلى الشّبيبة. وكذا في الكبير إذا رجع مدارسة القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم»[1].

بعد ذلك قرأ اليفرني أهم المتون اللغوية: («**إصلاح المنطق**» لابن السكيت، و«**الفصيح**» لثعلب، و«**الصحاح**» للجوهري)[2]، والمتون الحديثية: (الصّحاح: «**البخاري**» و«**مسلم**»، وكتب السنن، وأهم المجموعات الحديثية)[3]، والذي يظهر من كتاب «**المباحث العقلية**» أن اليفرني سلك في هذه المرحلة التعلّمية الثانية مسلكا قريبا من منهج أهل الأندلس التعليمي، ومن منهج أهل إفريقية كذلك، هذان المنهجان اللذان يقول عنهما أبو عبد الرحمن: «وأمّا أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الّذي يراعونه في التّعليم. إلّا أنّه لمّا كان القرآن أصل ذلك وأسّه ومنبع الدّين والعلوم، جعلوه أصلا في التّعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان: رواية الشّعر ـ في الغالب ـ، والتّرسل، وأخذهم

(1) ابن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي: 3/ 1250-1251.

(2) نرجح أن يكون اليفرني قد مر بسبتة وقرأ بها كتب اللغة، فلا ننسى بأنها كانت بصرة المغرب في ذلك الوقت بالنظر إلى قوة الدرس اللغوي بها، ويحتمل كثيرا أن يكون قد التقى بالأديب الشاعر اللغوي ابن المرحّل (ت.699هـ/ 1300م) الذي كان أستاذ الفترة ونظم «مختصر إصلاح المنطق» لابن العربي، ورجز «الفصيح» لثعلب...إلخ. انظر: المنوني، الورقات، ص: 318 وما بعدها، وراجع المبحث الخاص بـ"مصادر المباحث العقلية" ضمن هذا التقديم، وانظر أيضا فهرس كتب التحقيق.

(3) انظر: المبحث الخاص بـ"مصادر المباحث العقلية" ضمن هذا التقديم، وانظر أيضا فهرس كتب التحقيق.

بقوانين العربيّة وحفظها، وتجويد الخطّ، والكتاب. ولا تختصّ عنايتهم في التّعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخطّ أكثر من جميعها إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشّبيبة، وقد شدا بعض الشّيء في العربيّة، والشّعر، والبصر بهما، وبرّز في الخطّ والكتاب، وتعلّق بأذيال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم»[1].

ثم يقول ابن خلدون عن أهل إفريقية أيضا: «وأمّا أهل إفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومدارسة قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها»[2].

إن اليفرني اقتبس من هذين المنهجين المجاورين لا شك في طور تعلمه الثاني، وأضافهما إليهما منهج أهل بلده الذي وجّه تعليمه في الطور الأول؛ ودليل هذا المزج - في نظري - راجع إلى نوعية الكتابة، وإلى طبيعة المصادر المعتمدة بقوة في «شرح البرهانية»؛ هذا الشرح الذي تضمن نصوصا كثيرة من مظان اللغة، والحديث، ودواوين الشعر، وأمهات كتب الأصول، التي لا يمكن أن تكون إلا مصادر للدروس التي عكف اليفرني على متابعتها أولا في مجالس العلم خلال أطوار التلقي والتعلُّم.

انتقل أبو الحسن اليفرني بعد ذلك إلى قراءة المتون الفقهية التي كانت متداولة ورائجة في المؤسسات والمجالس الرسمية وغير الرسمية، ولا شك أنه تفرغ لكتب الدرس المالكية التي كانت المذهب الرسمي والعلمي لمجموع المغاربة، فقرأ «**الرسالة القيراونية**»، وما كتب عليها من شروح وطرر كانت رائجة في عصره، ولم تكن المختصرات الفقهية الجديدة منتشرة بعد زمن اليفرني التعلُّمي.

وقد عرفنا بأن الطنجي تعاطى بصورة كبيرة لقراءة «**المدونة**» وقراءة «**تهذيب**

---

(1) ابن خلدون، المقدمة: 3/ 1250.

(2) المصدر السابق: 3/ 1251.

البراذعي» على شيخه الزرويلي، وربما قبل الزرويلي درسهما على علماء أقل شأنا من الصُّغير؛ لأن الوصول إلى حلقة أبي الحسن الزرويلي لم يكن متيسرا لأي كان...فلا شك أن الدافع إلى مرافقة هذا العالم المالكي الكبير كان مرتبطا عنده بتعميق علمه لـ«**المدونة**»، وبلوغ درجة التحقّق فيها مما سيسمح له بالتأليف والتعليق، وكتابة «**الطرر**» على هذا المصدر المالكي الجامع.

إن من أكبر علماء الفقه وعلماء «**المدونة**» الذين يُرجّح أن يكون اليفرني أخذ عنهم ممن لم تذكره الكتب التي ترجمت له، نذكر:

- أبا الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي (ت.675هـ/ 1276م) ـ شيخ شيوخ المدونة بفاس ـ.
- وأبا إبراهيم إسحاق الورياغلي (ت.683هـ/ 1384م) ـ أشهر محشّ على «المدونة»، والذي يرجّح استفادة اليفرني منه، وتقليده إياه في تعليقه على «التهذيب» مثله ـ.
- وأبا عمران الجورائي ـ (الذي كان حيا عام: 598هـ/ 1202م)، وعُرف بالتمكن من الفقه والعقيدة ـ.
- ثم معاصر وقرين اليفرني وأستاذ أستاذه الزرويلي: أبا زيد الجزولي (ت. 741هـ/ 1340م) ـ أعلم الناس بمذهب مالك في تلك الفترة، والذي قيدت عنه على «**الرسالة**» عدة تقاييد ـ.
- وإبراهيم الغازي السريفي الفاسي (ت. 716هـ/ 1316م) ـ من جلة شيوخ «**المدونة**» والفتوى ـ.
- وأبا زيد عبد الرحمن الرجراجي الفاسي (ت. 718/ 1318م) ـ الذي درس «**المدونة**» وأملى عليها إملاء حسنا ـ.

- وأبا الربيع سليمان الونشريسي (ت. 705هـ/ 1305م) ـ المفتي، والقائم على «التهذيب» و«التفريع» ـ، وغيرهم[1].

ولم يكتف اليفرني بقراءة الفقه العام من المظان المذكورة وعلى شيوخ الفقه المشار إليهم، وإنما أراد أن يعمق تخصّصه داخل الفقه بالانكباب على دروس الفرائض، هذا العلم العزيز الذي يعد من العلوم السريعة الاندثار، والصعبة التعلُّم؛ لما تتطلبه من عقلية علمية رقمية، وتمكُّن كاف من علم الحساب.

انطلاقا من هذا سيتجه مبحوثنا إلى الوقوف وقفة تعلُّمية خاصة مع الرياضيات[2]، ومع علم الحساب وعلم حساب الفرائض ـ الذي بدونه يستعصي حل مشكلات ونوازل الميراث ـ، ومعلوم ـ كما ذكرت آنفا ـ أن علم الرياضيات والحساب كان من العلوم الرائجة في هذا العصر، فقد راج تدريس «أرجوزة ابن الياسمين» في الجبر، و«تلخيص أعمال الحساب»، و«رفع الحجاب عن تلخيص أعمال الحساب» لمعاصر اليفرني: ابن البناء العددي (721هـ/ 1321م)، وهي من الكتب التي لابد أن يكون اليفرني قد وقف عليها واستفاد منها.

وبخصوص حساب الفرائض الذي كان اهتمام مبحوثنا منصبا عليه أكثر، لاشك في استفادته من «القصيدة التلمسانية: تبصرة البادي وتذكرة الشاذي» نظم إبراهيم بن أبي بكر الأنصاري (ت. 697هـ/ 1298م) ـ نزيل سبتة ـ، و«مختصر الحوفي»، الذي سيكون له معه شأن خاص في مرحلة الأستاذية.

---

(1) انظر: المنوني، الورقات، ص: 294 وما بعدها.

(2) يستوعب علم الرياضيات علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الموسيقى. ويتفرع علم العدد إلى الأرتماطيقي، والحساب، والجبر والمقابلة، وحساب الفرائض، وحساب المعاملات، انظر: ابن خلدون، المقدمة: 3/ 1120.

هكذا تظهر لنا الآن بعض معالم مرحلة التعلم في مسار صاحبنا اليفرني، ومع ذلك يبقى السؤال الأهم في موضوع عملنا مطروحا عن شيوخه وكتب دراسته الأولى في العقيدة. وأظن أن الإجابة عن هذا الموضوع ستبقى من الأمور المعلّقة، لأن الإشارات المحدودة إلى أساتذة الدرس في ترجمات أبي الحسن لم تول هذا الجانب الكلامي العناية الواجبة، بل إن الإشارة إلى تخصُّصه العقدي كان أكبر الغائبين في حديث المتحدثين المقصرين عنه.

أعود إذن إلى لائحة شيوخ الدرس العقدي الذين ذكرناهم خلال الحديث عن علوم وأعلام عصر اليفرني، وبالضبط علماء فترة تعلمه، لأجد بأنها شحيحة جدا على مستوى هذا التخصص، ولذلك تجدنا في ضيق حال بخصوص المبحوث عنهم ممن يمكن أن يكونوا أساتذة لأبي الحسن اليفرني في علم الكلام الأشعري، فأشهر وأهم من تضمهم تلك اللائحة:

- **ابن بزيزة التونسي** (ت.662هـ/ 1264م) ـ مؤلف شرح «**البرهانية**»ـ.
- **ومحمد بن خليل السكوني الإشبيلي القيرواني** (ق: 7هـ/ 13م).
- **وأبو بكر الخفاف** (ق:7هـ/ 13م)، ـ شارح «**البرهانية**».
- **وأبو العباس الغبريني البجاوي** (ت.704هـ/ 1304م)، ـ صاحب كتاب: «**الفصول الجامعة والحدود المانعة في تقريب عقيدة أهل السنة أولي النظر السديد، والرأي الصالح الحميد**»ـ.
- **وأبو علي عمر بن محمد بن خليل السكوني الإشبيلي القيرواني** (ت. 717هـ/ 1317م).
- **وابن البناء العددي** (ت. 721هـ/ 1321م) المفكر المراكشي الكبير الغني عن التعريف الذي خلف عدة كتب في العقيدة من أهمها: «**الاقتضاب والتبيين في علم**

أصول الدين»، «المراسم في علم الكلام»، «شرح مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة»[1]...

هؤلاء هم علماء المغرب في البحث العقدي خلال فترة تلقي أبي الحسن اليفرني، فهل نجد خيطا لربط السند العلمي العقدي بين اليفرني وبين أحد هؤلاء ممن عرف عنهم الاشتغال بعلم الكلام؟

في خصوص ابن بزيزة (ت.662هـ/ 1264م)، وجدت اليفرني يشير إلى استفادته من «شرحه للبرهانية»، قال: «وقد وجدت أيضا لأبي محمد بن عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيزة شرحا على هذه "العقيدة [البرهانية]"»[2]، مما يعني أنه لم يلتق به مباشرة، ولكنه اطلع على كتبه، فالأستاذية غير المباشرة حاصلة لابن بزيزة على اليفرني رغم عدم تحقق اللقيا بينهما، علما بأن وفاة ابن بزيزة كانت في فترة قريبة من فترة ولادة اليفرني.

أما الخفاف الذي لا نعرف بالضبط تاريخ وفاته، وإن كنا نعلم أنه عاش في العصر المريني الأول بتازة ـ بالقرب من اليفرني ـ، بيد أن معرفة اليفرني به غير متحقّقة، إذ لو كانت جمعتهما علاقة علمية موثوقة، لكان اليفرني قد ذكرها أو صرح باسم صاحبها، والحال أنه لم يشر إلى ذلك البتة في«مباحثه».

أما السكونيان الأب محمد والابن عمر فتاريخ وفاة الابن (717هـ/ 1317م) مناسب لأن يكون اليفرني درس عليه، ولكننا نستبعد ذلك، أولا: لعدم اعتراف اليفرني بهذه التلمذة لا تصريحا ولا ضمنا، وثانيا: لأنني لم أجد في «المباحث» أية إشارة إلى مؤلفات السكونيين؛ مما يؤكد عدم معرفة اليفرني بهما وبمؤلفاتهما.

---

(1) حققه ونشره مركز أبي الحسن الأشعري سنة: 2014.

(2) المباحث العقلية، ص: 1.

أما **ابن البناء العددي** فتبدو الكثير من أفكاره حاضرة في «**شرح اليفرني**»، فهناك التوظيف المتعدّد لموضوع الأعداد الحسابية ولحساب الجمل حتى في القضايا العقدية، وهو منهج ابن البناء في «**المراسم**» وفي «**شرحها**»، كما هنالك حضور لبعض التفسيرات الرمزية، ولقضايا فلسفية توجد عند العددي في الكتابين السابقين وفي غيرهما، مما يؤكد اطلاع اليفرني على أعمال معاصره ابن البناء، ولكن لا دليل عندنا على التقاء الرجلين، ولا على أخذ أبي الحسن عن أبي أحمد في مراكش ـ إذ لا دليل عندي على انتقال اليفرني إلى مراكش في مرحلة التلقي ـ، أو فاس ـ علما بأن ابن البناء درس ودرّس بفاس، وكان يحظى بتقدير ملوك الدولة المرينية في المغرب الذين استقدموه إلى فاس مراراً ـ.

بقي الشك إذن في شخصية الأستاذ أبي العباس الغبريني البجاوي (ت.704هـ/1305م) الذي يبدو تاريخ وفاته مشجعا للقول بإمكانية تتلمذ اليفرني عليه، ولكن الأدلة الوثقية المؤكدة لذلك تعوزنا للحكم بذلك، علما بأن مضامين «**المباحث**» تستبعد ذلك.

وعلى هذا فلا نملك إلا أن نعتبر أن دراسة أبي الحسن اليفرني لعلم الكلام كانت بمجهود فردي عصامي، وأن شخصيته العلمية الفذة، وميولاته العقلية القوية التي يؤكدها لنا تفرغه للجانب العقلي من العلوم بما فيها العلوم الرياضية والحسابية، كان حافزه الأكبر على خوض البحث في العقيدة وعلم الكلام، مما يسر له فهم العلم العقدي والفلسفي، وهداه ذلك لاحتضان الدرس العقدي الذي لم يكن ـ مع ذلك ـ من الدروس الرائجة في زمانه، بحكم إقبال معظم العلماء على علم الفقه، وعلوم القرآن، وتأخيرهم الاشتغال بعلم العقيدة، وهذا سر خمول ذكر اليفرني والتعريف بسيرته بصورة أوسع عند مؤرخي زمانه.

1-7-2- في رحلته العلمية

أفترض - كما ذكرت آنفا - بأن اليفرني ولد بفاس، وعاش فيها، وبها تلقى دروسه الأولى التي أشرنا إلى بعض ملامحها في المباحث السابقة. ولكن السؤال الذي يمكن أن يطرح علينا في خصوص مساره العلمي هو: هل يمكن أن يكون اليفرني اكتفى بما تعلمه في مدينته فاس؟ أم أنه هاجر شأن جل المتطلعين من الطلبة لتحصيل المزيد من العلوم إلى وجهات أخرى؟

لا أملك الآن إلا نصا فريدا يشير إلى وقوع الرحلة والسفر في حياة أبي الحسن اليفرني، وهو نص عزيز ومفيد جدا، جاء - على غير عادة اليفرني الذي رفض أن يفيدنا بأدنى معلومات عن حياته الخاصة في كتابه «**المباحث العقلية**» -، ليُشعل بصيصا خافتا من الضوء على مسار حياة هذا المفكر الأشعري الذي يستر محطات حياته وشاح عريض من الظلام. ورد هذا النص في أثناء حديث اليفرني عن فائدة بعض الأدعية في حفظ المؤمنين، حيث أكد أن بعض من يوثق بهم من العلماء جربوا الدعاء بها فنفعهم وكفاهم شر الأشرار، قال: «قال أبو عبد الله [ابن النعمان][1]: أخبرني من أثق به من إخواني أنه جربها فرآى منها عجبا. وأنا أيضا جربتها ثلاث مرات: أما المرتان ففي

(1) قال ابن الجزري في "غاية النهاية": «محمد بن الحسين بن محمد بن إبراهيم بن النعمان أبو عبد الله القرشي الفهري القروي، مقرئ مجود صالح، أخذ القراءة عرضا عن أبي الفتح بن بدهن وعليه اعتماده، وعن أحمد بن إبراهيم الجلاء، وأحمد بن أسامة التجيبي، وعبد الله بن الحسين السامري، وأبي بكر اللاذفوي، أخذ القراءة عنه عرضا أبو عمر الطلمنكي، وعبد الرحمن بن مروان القنازعي، وأحمد بن محمد بن جريج القرطبي، قال الحافظ أبو عمرو: نزل الأندلس سنة سبع وخمسين وثلاثمائة وأقرأ الناس بها دهرا، وكان خيرا فاضلا محمودا حسن الصوت، ذا حفظ للحروف ولعدد الآي، ولم يكن يحسن شيئا من الإعراب ولا غيره وكان ضعيف الكتابة، ولد بالقيروان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، وتوفي بقرطبة ليلة السبت لثمان بقين من المحرم سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة»، الغاية، عني بنشره: ج. برجستراسر: 2/ 132.

السفر، اعترضني في كل مرة منها اللصوص، فقرأتها، فجزت عليهم، فلم يروني. وأما الثالثة، ففي إقبالي من الأندلس إلى القيروان، فإن السلطان أرسل الأعوان في طلبي، فقرأتها، فأخذ الله بأبصارهم عني»[1].

هذا النص يفيد بأن أحد المتكلمين: إما أبو عبد الله ابن النعمان، أو أبو الحسن الطنجي، هو الذي يتحدث عن تجربته مع تلك الأدعية في الحالات السفرية المشار إليها. وقد ترجّح لديّ بأن نص وكلام ابن النعمان انتهى عند قوله: «أخبرني من أثق به من إخواني أنه جربها فرآى منها عجبا»، أما ما جاء بعدُ وهو قول القائل: «وأنا أيضا جربتها ثلاث مرات ...»، فأرجح أنها من قول اليفرني ـ والله تعالى أعلم بالصواب ـ.

ومستند هذا الترجيح يعود إلى كون ابن النعمان ـ كما ورد في ترجمته ـ انتقل من القيروان إلى الأندلس نهائيا سنة: 357هـ، وبقي بها إلى أن مات سنة: 378هـ، ولم ترد في ترجمته أخبار عن فراره من الأندلس وعودته إلى بلده الأصل، بحكم موته في الجزيرة، ومن ثم فأستبعد أن يكون هو القائل للجملة الأخيرة، فيبقى الاحتمال الأقوى هو أن يكون اليفرني هو صاحب التجارب الدعوية المذكورة، لأسباب موضوعية وتفسيرية أقرب إلى الظروف والحيثيات المتعلقة بحياة ونفسية اليفرني، وهو ما سنوضحه لاحقا ـ بحول الله ـ.

على أساس هذا الافتراض الأساس ـ الذي يمكن أن يكون في نفس الوقت افتراضا مرجوحا لاعتبارات قد تكون غائبة عنا الآن ـ يؤكد اليفرني بأنه كان من العلماء الرحالة، ويثبت بأنه دخل إلى الأندلس التي عرفنا بأنها كانت تعيش في تلك الفترة على وقع حروب مستمرة بين المسلمين ـ الذين ظلوا يحتفظون بمنطقة محدودة في الجنوب

(1) المباحث العقلية، ص: 93.

يقودها بنو الأحمر ـ، وبين النصارى الذين كانوا يسعون جاهـدين لإخـراج المسـلمين، وإعادتهم إلى العدوة التي قدموا منها في قرون خلت.

لا نعرف المدن الأندلسية التي زارها اليفـرني، ولا نعـرف العلـماء الـذين يمكـن أن يكون قد التقى بهم، ولا ندري ما أهداف رحلته الأندلسية. ولكن أهداف العالم أساسا تكون ـ مهما ارتبطت بها مهام أخرى ـ برغبة التحصيل، والتعمق في التعلّم والتعليم. لم نجد ذكرا للرجل في كتب الأندلسيين، ولم نعرف المدة التي قضاها بالأندلس، وإن كان يبدو أنها لم تطل، وإلا لكان لرحلته ذكر آخر.

المحطة الأخرى التي ورد ذكرها عند اليفرني في رحلته كانت هي إفريقية، حيث ذكر أنه قصدها، ونزل بالضبط مدينة القيروان...نفس الأسئلة التي أشرنا إليهـا في حـديثنا عن زيارته للأندلس تحضـر أمامنـا ونحـن نـتكلم عـن زيارتـه للقـيروان، غـير أن مـا يستوقفنا ونحن نتحدث عن مقامه في القيروان هو إشارة إلى "يفرني" أخذ عنه العالمـان الجزائريان الكبيران ابنا الإمام ـ اللذان تحدثنا عنهما ضـمن تلاميـذ اليفـرني سـابقا ـ في إفريقية، قال ابن مرزوق المعاصر للأحداث المشار إليها وللعلَمين المذكورين: إنهما «كانا قادرين في عصرهما، قـرآ في بلـدهما [تلمسـان] ابتـداء، ثـم رحـلا إلى تـونس، فلازمـا علماءها، واستفادا باليفرني، وابن جماعة، والبوذري، وغيرهـم»[1]. الشاهد في النص هو الحديث عن هذا "اليفرني" مِنَ رجل كان قريبا من الأحداث ـ وهو ابن مرزوق مؤرخ السلطان أبي الحسن المريني ـ فهل كان "اليفرني" المذكور الذي التقـى بـه ابنـا الإمـام بإفريقية هو أبا الحسن اليفرني الطنجي؟ أم هو "يفرني" آخر من أهل القيروان وتـونس لا نعرفه؟ لا أملك جوابا حاسما في هـذا الوقـت، ولا أملـك إلا أن أرجـح حقيقتـين:

---

(1) المسند الصحيح الحسن، ص: 265.

أولاهما: أن اليفرني رحل إلى القيروان، والثانية: أنه كان شيخا لابني الإمام اللذين درسا عليه وتعلما منه باتفاق من ترجموا لهما.

1-7-3- في مرحلة الأستاذية

لم تفدنا المصادر القليلة التي ترجمت لليفرني بالمعلومات الكافية لتأسيس تصور عن مرحلة تقلده وتوليه للتدريس، ولا عن تفاصيل المواد والكتب التي كان يدرِّسها، ولا عن المكان الذي كان يدرس فيه...

والأكيد أنه كان يدرس في مدينة فاس، وربما درّس في المدن التي رحل إليها وأشرنا إليها في المبحث السابق، ولكننا لم نقف على المسجد أو المساجد التي كان يلقي فيها دروسه بالمدينة أو المدن المغربية، فضلا عن الأماكن خارج المغرب.

وباختصار فكل ما نملكه يقينا بخصوص أستاذيته هو المعلومات المتعلقة بكونه درّس «**كتاب الحوفي في الفرائض**»، وأن الإمام محمد بن سليمان السطي ـ الفرضي الكبير ـ كان من بين تلاميذه في حلقة تدريسه لهذا الكتاب.

يقول الونشريسي في ترجمة للسطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي، ختم عليه "**كتاب الحوفي**" ثمان ختمات»[1].

ويؤكد ذلك التنبكتي إذ يقول: «وأخذ عنه [=عن أبي الحسن اليفرني:] الحافظ السطي»[2].

ويقول في ترجمته للسطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي»[3].

---

(1) **الونشريسي، الوفيات**، ص: 117.

(2) **نيل الابتهاج**:، رقم: 415، ص: 326.

(3) **نيل الابتهاج**:، رقم: 540: 1/ 408.

ويؤكد ذلك أيضا مخلوف الذي يقول في ترجمته لأبي الحسن اليفرني: «وعنه الإمام **السطي** وغيره»[1].

وفي ترجمته للسطي يقول: «وتفقه بأبي الحسن الطنجي»[2].

بقي أن نقول عن هذا الكتاب الموثوقِ نسبةُ تدريسه لليفرني، بأنه هو «**مختصر الحوفي**»، فمن هو هذا الحوفي؟ وما مضمون هذا الكتاب؟.

أما "الحوفي" فهو: أبو القاسم أحمد بن محمد بن خلف الكلاعي الإشبيلي، ولد عام: 511هـ، وتوفي عام: 588هـ، درس على شيوخ من أهمهم القاضي ابن العربي المعافري، وكان قاضيا ببلده إشبيلية، فقيها، حافظا، حاضر الذكر للمسائل بصيرا بها، يعقد الشروط، فرضيا ماهرا[3].

وأما كتابه موضوع الدرس: «**كتاب المختصر في الفرائض للحوفي**»: فهو في الواقع ثلاث تآليف كلها في الفرائض: كبير ووسيط ومختصر. ولم يبق منها إلا المختصر.

وقد استهل أبو القاسم «**مختصره**» بمدخل ذكر فيه:

- الحقوق المتعلقة بالتركة.
- وأسباب الإرث وجهاته.
- وأدلة المواريث من الكتاب والسنة والإجماع.
- ثم ذكر أصناف الورثة.
- ثم الحجب وأنواعه.

---

(1) شجرة النور، رقم: 798: 1/ 313.

(2) شجرة النور، رقم: 816: 1/ 318.

(3) انظر: ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة، رقم: 608: 1/ 587.

- ثم ذكر بعد ذلك الفروض الواردة في كتاب الله.
- ثم مسائل الجد.
- ثم مسائل المعادة.
- ثم أصول الفرائض.
- ثم طرقها.
- ثم الانكسار.

ثم قسم الكتاب بعد ذلك إلى سبعة أقسام:

- الباب الأول: باب المناسخات.
- الباب الثاني: باب المدبر.
- الباب الثالث: باب الصلح.
- الباب الرابع: باب الإقرار والإنكار.
- الباب الخامس: باب الوصايا.
- الباب السادس: باب الخنثى.
- الباب السابع، باب الولاء[1].

هذا هو مضمون الكتاب الذي قرأه السطي على اليفرني، وختم دراسته عليه ثمان مرات؛ مما يشير إلى:

1- أهمية ما كان الطنجي يقرره من تخريجات على الكتاب.

2- ويشير أيضا إلى طول المدة التي زاول فيها اليفرني التدريس لهذا الكتاب.

(1) انظر فهرس كتاب: شرح مختصر الحوفي لأبي عبد الله محمد السطي، دراسة وتحقيق: يحيى بوعرورو: 2/ 1103.

3- وأخيرا يفيد رسوخ قدم اليفرني في العلم.

4- ونجاحه في التدريس؛ بفضل ما ضمه مجلسه من كبار علماء الفترة الذين يعدّ السطي أعلمهم.

ولا نشك بعد هذا في تقلّد اليفرني لمهام تدريسية أخرى، لا سيما تدريس «**المدونة**» و«**التهذيب**» بحكم كتابته طررا مهمة وشروحا مستفيضة عليها، وهو - أي الشرح والتعليق - أمر يدفع إليه - لا ريب - داعي التحضير، وإعداد الدروس للمتلقين والمناظرين.

بقي أن نشير إلى أن اليفرني كان متمكنا من علم الحساب - وإن لم يؤلف فيه -، ولكننا مع ذلك مطمئنون إلى أن دروسه في الحساب كانت حاضرة ضمن دروس الفرائض التي حسمنا في تفرغه لتقديمها من خلال «**مختصر الحوفي**». وإذا كان أمر تدريس الحساب على هذا النحو من التحقق، فإن تدريسه للموضوع الأساس الذي تفوق فيه، وكُتب له الذكر بسببه؛ وهو "علم الكلام" يبقى أمرا غامضا لا نجد لفقر المادة، ولشح الأخبار فيه أي معنى ومسوغ مفهوم.

1-7-4- في علاقته بالعلماء والحكام

تبدو علاقة اليفرني بزملائه وأقرانه من العلماء علاقة متناقضة، ففي الوقت الذي نجد عالما نحريرا مثل أبي الحسن الصُّغير يحتضنه ويقربه ويسعى في تكوينه وتعليمه، وعالما فاضلا مثل السطي يلازمه ويصطفيه من بين الشيوخ ويرابط ببابه للتعلم منه والاستفادة من ثقافته، في هذا الوقت وفي المقابل نجد بقية العلماء والمؤرخين وأصحاب التراجم يتجهمون له، ويعرضون عن الإشارة إليه، بل نكاد نعدّه بفعل هذا السلوك الإقصائي من جملة المجاهيل الذين ظلمهم قومهم وأساءوا إليهم؛ بالتفريط في التعريف بهم. ولولا ظهور كتاب «**المباحث العقلية**» - الذي أعاد الاعتبار لهذا المفكر

الأشعري الكبير ـ لبقيت شخصية أبي الحسن اليفرني مطوية لا يعرفها إلا قلة ممن مارسوا البحث في الأعلام والرجال وتفرغوا له.

وإذا كان من سبب نناقش به هذا الإهمال الذي لحقه، فإنني أرى أنه مرتبط بطبيعة هذا الرجل، وبخصوصياتٍ شَخْصِيّةٍ حَكَمَتْ نفسيته، وانعكست على سلوكه، وهو ما سنحاول توضيحه فيما بعد...هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هناك احتمالا قويا لنفور جمهور العلماء التقليديين من رجل جعل أكبر همه البحث في كتب الكلام المعقدة، وفي مصادر الفلسفة والخلافات الإيديولوجية العميقة. وإذا كان الفقهاء والمحدثون ـ المتحكمون عادة في القرار العلمي الرسمي بالمغرب ـ قد قدموا عبر التاريخ المغربي المختلف ـ بدءا من عهد المرابطين ووصولا إلى السعديين والعلويين ـ الكثير من الاعتراضات على المشتغلين بالدرس الفلسفي خصوصا، وإذا كان شغف اليفرني بالدرس الكلامي قد دفعه ـ لا شك ـ إلى اقتحام لجج البحث الفلسفي من خلال كتب الرازي والآمدي ـ المتأثرين كثيرا بابن سينا والرازي الطبيب خاصة ـ وغيرهما ممن تبنى فَلْسَفَةَ علمِ الكلام، فلما كان مبحوثنا اليفرني رائد المدرسة المغربية الأشعرية التي سلكت هذا المسلك، فإنه من الطبيعي ـ إذن ـ أن تتقوى الاعتراضات عليه من طرف الرأي العام العالم المحافظ، هذا الرأي الذي يأبى أي خلخلة للواقع الرتيب، رغم إقراره للمذهب العقدي الجديد المتمثل في العقيدة الأشعرية؛ لأن الفلسفة مثلت عندهم ـ عبر مراحل التطور الثقافي السني ـ أس التشكيك وسبب الانحراف، ومن هنا كان الرفض لاختيارات الفلاسفة. ودوننا النهاية غير السعيدة لسيف الدين الآمدي الذي عُزِل من التدريس في آخر حياته، وحوصر في بيته إلى أن مات سنة: 631هـ/ 1234م. لهذا يكون من اليسير تصور الرفض القوي الذي سيكون اليفرني قد لاقاه من طرف زملائه وأقرانه، ثم من العلماء التقليديين بسبب تبنيه للمنهج الجديد في الدرس الأشعري.

وإلى جانب هذا الموقف الصلب الذي حكم علاقة اليفرني بجل علماء عصره، فإن ما يزيد طرحنا وبحثنا إجلاء وكشفا عن مخبوء شخصية اليفرني عودتنا إلى نص اليفرني الذي حكى لنا فيه رحلته إلى الأندلس والقيروان؛ حيث نتذكر خبره وإخباره للقارئ بأن السلطان كان يطارده، وأنه بعث الجنود والأعوان لإحضاره، وربما لمعاقبته. ولكن لماذا هذه المطاردة؟ وما جريمة اليفرني التي تطلَّبت هذه المطاردة؟ ومن هو السلطان الذي كان يتابعه؟ ومتى كانت هذه المتابعة؟

أسئلة كثيرة تتناسل من النص القصير الذي نقلناه من «مباحث» اليفرني، وأقرب ما نجيب به عن بعض ما طُرح أن نقول: إن اليفرني يخبرنا بهذا الخبر في حدود سنة 728هـ أو قبل هذا التاريخ بقليل؛ لأنه تاريخ الانتهاء من تأليف «المباحث العقلية»[1]. ومعنى هذا أنه عندما كان يكتب خبر الفرار كان في فاس في وضعية مأمونة، ولم يكن يخشى تابعا ولا مطاردا. ومعنى هذا أيضا أن الفرار كان في تاريخ سابق، وربما كان في مرحلة الشباب والتلقي: مرحلة الثورة والحماس، حيث يبدو أنه لم يكن متفقا مع اختيارات سياسية بعينها لأحد حكام المرينيين (=السلاطين)... من الصعب تحديد السلطان المقصود، ولكن المقصود منهم ربما كان حكمه يمتد من الأندلس إلى حدود القيروان بتونس...

أما الجُرم المقترف من طرف اليفرني فهو مرتبط ـ في الغالب ـ باختيارات فكرية أو سياسية لم ترق السلطة، وهذا ما دفعه إلى الفرار وطلب اللجوء في الأندلس، ثم تحول الطلب إلى جهة بعيدة لعدم اطمئنانه إلى بني الأحمر بالأندلس ـ بسبب تقلّب علاقتهم بالمرينيين بين الولاء والبراء ـ، تحول اليفرني نحو القيروان ـ التي كانت أبعد جغرافيا

---

(1) حدد اليفرني تاريخ الانتهاء من هذا العمل بيوم «التاسع من ذي الحجة سنة ثامن وعشرين وسبعمائة بمدينة فاس..»، المباحث، ص: 272.

من مركز المرينيين في فاس، وكانت تحت حكم الحفصيين ـ بحثا عن الحماية، ولا أستبعد أن يكون تخطيط اليفرني كان يروم الوصول إلى مكان أقصى مما تحقق على أرض الواقع، فلا يبعد أن يكون هدفه من الهروب الوصول إلى الشرق الإسلامي نهائيا؛ حيث يمكنه الاطمئنان على نفسه، والنجاة بأفكاره، وإتمام مشروعه، استكمالا للتحصيل العلمي، وربما لتنفيذ رسالته النضالية.

لم أجد في القسم السياسي من كتاب «المباحث» شيئا يمكن التعويل عليه لمعرفة موقفه من السلطة الحاكمة تفصيلا، ولكن الكتاب كُتب بعد استقرار اليفرني وتمام نضجه وكبر سنه، كما أن من عادة المتكلمين في مثل هذه المباحث أن يتكتموا ويكتفوا بالخوض فيما جرى بين الصحابة لتمييز الموقف السني، وهذا ما فعله اليفرني، ومن ثم تبقى الكثير من الأسئلة المتقدمة عالقة لا نجد لها إجابات شافية في حدود المتوفر من المعلومات حاليا.

نطرح أسئلة أخرى ـ قبل الانتهاء من هذا المبحث ـ ونرجئ الإجابات الحاسمة عنها لفترات لاحقة ـ بحول الله ـ أو لمن توفرت له المادة اللازمة، أو لمن يملك حدة في الفهم وربط الأحداث لم تتوفر لنا في هذا المقام، فنقول:

إذا كان المرينيون قد فتحوا أبوابهم للعلماء، وسعوا إلى استقدام كل من سمعوا عنه منهم، وإذا كان تأسيس المدارس الكثيرة، وإنشاء مراكز لإشاعة العلوم قد تم بمباركة الحكام والمحكومين والعلماء، فكيف نفسر إقصاء عالم ضليع، وأستاذ فريد؛ وعالم بالفقه، والعقيدة، والحساب، تلميذٍ لأحد المقربين من الحاشية هو أبو الحسن الصغير، وأستاذٍ لعالم من علماء القصر هو أبو الحسن السطي، أقصد به أبا الحسن اليفرني، مع أن مجالس السلاطين المرينيين ومدارسهم لم تضم ـ حسب اللوائح التي وقفنا عليها ـ علماء

أرفع منه، ولا منظرين في نفس درجته، فلا شك أن الإبعاد الذي تعرض له، والاحتياط والتخوف من طرف زملائه في التعامل معه، وتقديمه إلى الجهات العليا كان يرجع إلى التوجس منه، والخوف ممن طال سمعته بعض الخدوش الاجتماعية، والاعتراضات السياسية، بحكم أنه كان من المعارضين للمرينيين في مراحل شبابه، ولأنه من الزمرة التي احتضنت الأفكار الجديدة في العقيدة والسياسة...أو ربما لأنه اختار الزهد في السلطة ورجالها؛ سالكا في ذلك طريق أستاذه الأكبر: أبي عمرو السلاجي الذي نعرف بأنه لما بلغ به مقامه إلى حاشية السلطان، خاف على نفسه الفتنة، فانسحب من الحاشية، وعاد أدراجه إلى فاس لتعليم الناس، والتفرغ للعبادة....

هذه أسئلة وافتراضات نسهم بها في فتح المجال لمزيد من التمحيص والتحقيق والتدقيق....

2- مصادر "المباحث العقلية"، منهجه، وقيمته العلمية

إن تأليف هذا الشرح في هذا العصر يدل على إشارات كثيرة، ويفيد معاني ودلالات متعددة. فما هي ظروف هذا التأليف؟ وما مصادره؟ وما مكانته العلمية وقيمته؟ وما الآثار التي تركها على الدرس العقدي بالمغرب؟ أسئلة نود الإجابة عنها في النقاط التالية:

2-1- ظروف تأليف الشرح

أقصد بالظروف هنا الظروف الخاصة لتأليف «**المباحث العقلية**»؛ فيذكر اليفرني أن الأسباب التي دفعته إلى شرح «**البرهانية**» مرتبطة بمتطلبات عصره العقدية، حيث كثر الإقبال على هذا المختصر، وكان طلبة العقائد يحتاجون إلى الرجوع إلى المؤلفات والمصادر الضخمة من أجل تفهم فصولها، فأشفق عليهم، وفضل أن يقرب البعيد، وييسر الصعب من أجل فهم دقائق وأغراض «**العقيدة البرهانية**»، لا سيما بعد أن رأى كثرة الإقبال عليها، والتفاف المتعلمين على نصها. يقول اليفرني: «إني لما رأيت أهل زماننا مشتغلين بـ"**العقيدة البرهانية**" تأليف الشيخ أبي عمرو السلالجي ـ رحمه الله ـ قصدت مستعينا بالله ـ تعالى ـ أن أضع عليها شرحا ليكون ذلك تهذيبا للمبتدئ، وتقريبا للمنتهي من مشقة مطالعة الدواوين»[1].

نتوقف مع هذا النص لنسجل عليه الملاحظات التالية:

أن الدرس الكلامي لم يكن باهتا تماما في الوسط العلمي والطلابي، فرغم الإقبال الكبير على «**المدونة**»، و«**التهذيب**»، ورغم رواج سوق كتب ودروس الفرائض والحساب، إلا أن بقية العلوم كانت تنال حظها من العناية بما فيها علم الحديث الذي

(1) اليفرني، المباحث، ص: 1.

سيبرز فيه علم من أشهر المشتغلين به في المغرب والمشرق وهو ابن رشيد السبتي، ولكن الذي يهمنا هو علم الكلام، فكلام اليفرني في هذا النص يعطينا صورة خاصة عن رواج سوقه، واتساع فئات المشتغلين به المهتمين بدروسه، ولكنه يقصد ولا شك علم الكلام على طريقة المتقدمين.

يفهم من كلامه في هذا النص أيضا بأنه كان يلقي دروسا للطلبة في العقيدة الأشعرية، وأنه ربما لم يكن المهتم الوحيد بتلقين علم الكلام، لأنه يتكلم عن اهتمام مشترك بينه وبين آخرين: أساتذة، وطلبة. المهم أن هذا النص يكشف عن واقع آخر غير الواقع الكئيب الذي أراد المؤرخون ورجال التراجم تصويره عن حال علم الكلام في مغرب المرينيين: حال الرواج، وحال الانفتاح، والقوة، والنشاط.

من نص اليفرني نستفيد أيضا أن أهل زمانه جعلوا نص السلاجي نصهم الأساس لفهم العقيدة الإسلامية، لما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل الأول عن خصوصيات هذا النص. ولكن المهم أو الأهم أن نص السلاجي كان مقدما لأسباب إيديولوجية كذلك، لكون السلاجي رفض فيه الطرح الموحدي لصفات الإمام والحاكم، ولم يقل بالمهدية والعصمة التي سينبني عليها الاختيار المذهبي للموحدين سنوات طويلة. ولذلك كانت الرغبة في محو الدور التومرتي في مجال الترويج للأشعرية حاضرة لدى العقلية الرسمية للمرينيين، مع اعتقادهم أن المذهبية العقدية الأشعرية لا يمكن زحزحتها، لأنها صارت مرجعية الأمة في المشرق والمغرب، فكان من الطبيعي أن يقع تقديم نص السلاجي، الرجل الذي تنزه عن الانضمام إلى حاشية خصومهم الموحدين، واكتفى من الأشعرية بما لا يمكن الطعن السياسي فيه.

هذه قراءات في الظروف الخاصة لتأليف شرح اليفرني لـ«**المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية**». فماذا عن مصادر هذا الشرح؟

2-2- مصادر "المباحث العقلية"

ترجع أهمية هذا الشرح لعدة أمور سنشير إليها فيما بعد، ولكن هناك جانبا مهما في هذا العمل زاده قيمة ورفع من مكانة صاحبه وشهد له بحسن الاطلاع، ذلك هو كثرة المصادر وغناؤها وتنوعها.

وترجع هذه الكثرة والتنوع في مصادر اليفرني إلى اتساع ثقافته وقدرته على البحث والتنقيب، ولكنها ترتبط أيضا بنفاق سوق المؤلفات العقدية التي دخلت المغرب في عصره منذ الفترة المرابطية (مع ابن العربي وغيره) والفترة الموحدية (مع ابن تومرت وغيره).

وقد حدد اليفرني بنفسه في مقدمة الشرح أسماء المؤلفات والمصادر العقدية الأساسية التي اعتمدها في شرحه، فقال: «واعتمدت فيه على:

- نقل تواليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب ـ رحمه الله ـ منها:

- «**الأربعون**»
- و«**المحصَّل**»
- و«**المعالم الدينية**»
- و«**نهاية العقول**»

وعلى:

- «**أبكار الأفكار**»، لسيف الدين الآمدي
- و«**شرح الإرشاد**»، لأبي عبد الله المازري

- و«**شرح الإرشاد**»، للشريف أبي يحيى زكريا بن يحيى الإدريسي
- و«**كتاب التذكرة**» [للمغيلي]
- و«**كتاب الأوسط**»، لأبي المظفر طاهر بن أحمد الاسفراييني الملقب بشاهفور (في ثلاث مجلدات)
- و«**شرح أبي عبد الله الكتاني على هذه العقيدة**»»[1]

إلى جانب هذه المصادر الأساسية التي وقع التصريح بها في المقدمة رجع اليفرني إلى مصادر كثيرة ضبطناها من المتن منها:

- «**شرح الإرشاد**» لأبي عبد الله محمد بن دوناس
- و«**شرح الإرشاد**» لأبي إسحاق بن دهاق
- و«**شرح الإرشاد**» لأبي القاسم الأنصاري
- و«**شرح المعالم الدينية**» لابن التلمساني
- و«**شرح المحصل**»
- و«**القواعد**» للقرافي
- وعلى «**تعليقات الطرطوشي**»
- وعلى «**الكتاب**» لأبي العباس الطلمنكي.
- ومن كتب الغزالي اعتمد اليفرني على:
- «إحياء علوم الدين»
- و«فضائح الباطنية»
- و«الاقتصاد في الاعتقاد»
- و«المقصد الأسنى»

---

(1) اليفرني، المباحث، ص: 1.

- و«المستصفى»
- و«مقاصد الفلاسفة».

ومن كتب التفسير اعتمد على:

- «الكشاف» للزمخشري
- وتفسير ابن أبي الربيع السبتي
- و«مفاتيح الغيب» للرازي
- و«الكشف والبيان» للثعلبي
- و«حقائق التفسير» للسلمي
- و«المحرر الوجيز» لابن عطية

واعتمد من كتب اللغة على :

- «مجمل اللغة» لابن فارس
- و«الأفعال» لابن القوطية
- و«الغريبين» للهروي
- و«الصحاح» للجوهري
- و«أدب الكاتب» لابن قتيبة
- و«الفصيح» لثعلب
- و«مختصر العين» للزبيدي

كما اعتمد اليفرني كذلك على مؤلفات لم يحددها، وإنما اكتفى بذكر أسماء مؤلفيها منها:

- مؤلفات لابن العربي (وجدنا أنها تتعلق بـ:
  - **«الأمد الأقصى»**

- و«**المتوسط**»
- و«**سراج المريدين**»)

- ولأبي عمرو بن الاسفراييني
- وللشريف زكرياء
- ولأبي القاسم الربعي
- وللقاضي عبد الوهاب المالكي
- ولأبي علي بن سينا
- وللباقلاني (وجدنا أنها تتعلق بـــ:

  - «**التمهيد**»
  - و«**الإنصاف**»

- ولابن فورك وغيرهم..

وللقرافي (وتتعلق بـــ:

- «نفائس الأصول في شرح المحصول»
- و«أنوار البروق في أنواء الفروق»
- و«الذخيرة»
- و«شرح تنقيح الفصول»).

2-3 - منهجية الشرح

من البين أن شرحا يعتمد العدد المتقدم من المصادر والمراجع لابد أن يكون مؤلفه قد بذل فيه قصارى الجهود بغية جعله مرجعا متميزا، وتأليفا يستحق العناية والاهتمام. وهذا ما نلاحظه بالفعل عند معاينتنا وتصفحنا لمخطوط «**المباحث العقلية**»، إذ إن اليفرني قام في شرحه بعمل جمعي وتنظيمي فريد، واستطاع أن يجعل من شرحه المذكور

مؤلفا يتجاوز مستوى الشروح الكلاسيكية، ليرقى إلى درجة الدراسات الجادة التي تتميز بالاستقلالية والشمولية والإبداع.

فبدلا من الدخول في الشرح مباشرة ـ كما فعل الذين شرحوا البرهانية من قبله ـ ارتأى اليفرني أن يضع لنفسه ترتيبا خاصاً، وتنظيما مستقلا جعل فصول «البرهانية» تسايره. وهكذا قام بتصدير شرحه بالقواعد الضرورية التي انطلق منها المؤلفون الأشاعرة الكبار. فأثار مواضيع تتعلق بفهم العلم في شموليته وأبعاده، فبحث في:

- حقيقة علم الكلام،
- ومواضيعه،
- وحكمه،
- وفائدته،
- كما تحدث عن علم المناظرة والجدل،
- وعن الحدود والأدلة،
- وعن العقل والعلم.. وما إلى ذلك..

ثم فصل تناول القضايا العامة لمواضيع «**البرهانية**» ومقدمتها الأساسية، ليسهل على القارئ فهم المباحث الجزئية في إطار شمولي كامل.

وقد قسم اليفرني شرحه إلى بابين وكتاب.

خصص الباب الأول للحديث عن العالم وأقسامه، وانغمس في مناقشة قضايا الجواهر والأعراض وغيرهما من القضايا والمباحث الطبيعية التي ينبني عليها منهج الأشاعرة في إثبات الصانع.

أما الباب الثاني الذي خصصه للإلهيات، فقد عالج فيه:

- المسائل المرتبطة بالذات الإلهية وما يجب لها من الصفات النفسية، والمعنوية، ومن صفات المعاني، والصفات السلبية.
- كما تعرض فيه لما يستحيل عليه ـ تعالى ـ من الصفات التي لا تليق به ـ سبحانه ـ،

وختمه بالجائزات، فتعرض للحديث عن:

- جواز رؤيته ـ تعالى ـ في الآخرة،
- وجواز خلقه للأعمال،
- وجواز إرساله للرسل وما إلى ذلك من الأمور الغيبية المتعلقة بالمعاد.

أما الكتاب الذي أنهى به شرحه فخصصه للإمامة، ففصل في مباحثها وجزئياتها من حيث:

- شروطها،
- ومدلولها،
- وحكمها،
- وعرض لتطبيقاتها في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين.

واعتمد اليفرني في عرضه لهذه المباحث والقضايا الكلامية أسلوبا واضحا وطريقة متقنة تقوم على تشريح كل قضية وتفصيلها ومعالجتها جزئيا (بواسطة البحث في حدودها وألفاظها ومعانيها الخاصة)، ثم معالجتها المعالجة الكلية (في إطار مناقشة المواضيع مناقشة مذهبية عقلية مجردة، ومقارنتها مع أقوال المخالفين من متكلمين وفلاسفة).

لقد ذكرنا أن اليفرني تجاوز في مصادر دراسته مؤلفات الجويني والغزالي إلى اعتماد مؤلفات الرازي، والآمدي، والشريف زكريا، بصورة أوسع وأشد، وقد كان طبيعيا أن يظهر الطابع الخاص لمرحلة الرازي الأشعرية في عمل أبي الحسن، وذلك ما حصل بالفعل؛ إذ نجد اليفرني يتناول كثيرا من القضايا والمشاكل الفلسفية التي لم يثرها الباحثون والشراح الذين سبقوه، كما نلحظ في عمله تفوقا كبيرا في الأساليب الجدلية والاستدلالات المنطقية، وهذا أمر مستساغ من باحث عول على مؤلفات الرازي بالدرجة الأولى، واستفاد من المد التطوري الذي عرفته الأشعرية منهجا وقضايا...

2-4- القيمة العلمية والعقدية لـ"المباحث"

إن لـ«**المباحث العقلية**» لليفرني قيمة علمية وعقدية كبيرة لما تضمنه الكتاب من مصادر ومكتبة ضخمة عرفتنا بما كان متداولا في فترة المرينيين الأولى من كتب عقدية. وقد سمح هذا بتسجيل جملة من الملاحظات والحقائق تتعلق بقوة العلاقات العلمية بين الشرق الإسلامي وغربه، فبمجرد خروج المؤلفات العقدية وتداولها في مواطن تأليفها بالمشرق كانت تجري الرغبة في استقدامها إلى بلدان الغرب الإسلامي لتحقيق المتابعة، والحفاظ على التقارب المعرفي، وعدم السقوط في القطائع التي تخلق التصدعات والفروق العلمية الكبيرة بين أبناء الأمة الإسلامية. فإلى اليفرني وكتابه يعود الفضل الكبير في كشف عدد ونوعية الكتب العقدية التي كانت مجال الاهتمام، ومحط البحث والدراسة الكلاميين في بلاد المغرب خلال عهد المرينيين. وبكشفنا لهذه المعلومات المستفادة من «**المباحث**» يبدو الفرق الواضح بينها وبين ما أحصاه المنوني - على تجرده ودقته المعروفة - من كتب عقدية اشتهرت في هذه الفترة في «ورقاته عن الحضارة المرينية».

إن المصادر والمنهج الاستدلالي اللذين اعتمدهما اليفرني في «مباحثه» لتصوران المدى التطوري الذي بلغه علم الكلام المغربي على يد هذا المفكر المغربي في عهد الدولة المرينية. فقد تحول علم الكلام بالمغرب عن طريقة المتقدمين ـ على يده ـ تحولا كاملا إن على مستوى المنهاج، أو على مستوى القضايا المعالجة، ووقع تقديم الجانب العقلي الفلسفي بصورة واضحة، واعتمدت أدلة الفلاسفة والبرهانيين، ووقع تبني الكثير من القناعات والقضايا بصورتها الفلسفية، ولم يعد الرجوع إلى النصوص الشرعية يحصل في مباحث الطبيعيات والإلهيات خصوصا إلا في مواضع ومواضيع خاصة وللاستئناس فقط، وهذا أمر طبيعي يوضح صحته هذا الشرح الذي كانت مؤلفات الرازي والآمدي والشريف زكرياء ـ مثلا ـ النموذج المثال الذي اقتدى به. ولذلك يكون لعمل اليفرني قيمة كبيرة؛ لأنه يؤرخ للمرحلة التي أخذ علم الكلام المغربي فيها طابعا فلسفيا جديدا.

ثم إننا استطعنا ـ من خلال هذا الشرح ـ أن نجمع معلومات ووثائق تاريخية وسياسية وعقدية رفيعة، لا سيما تلك المتعلقة بنصوص «**شرح البرهانية لابن الكتاني**» هذا الشرح الذي ما يزال مفقودا إلى الآن، و«**شرح ابن بزيزة**» لنفس المتن، والذي ما زال البحث جاريا للحصول على نصه.

ومن فضائل شرح اليفرني هذا أيضا أنه قدم لنا ترجمة وافية ومهمة عن حياة السلالجي كانت العمدة لكل الدارسين لسيرة أبي عمرو، اقتبسها اليفرني من كتاب مهم فُقِد منذ مدة طويلة ألفه تلميذ السلالجي: أبو الحسن بن مؤمن في تراجم شيوخه. يقول اليفرني في هذا الشأن: «واعلم ـ أكرمك الله ـ، أن بعد وضعي لهذا التأليف، وجدت كتاباً لأبي الحسن بن مؤمن في أجزاء تقديرها ثلاثة أسفار، سماه بـ"**بغية الراغب ومنية الطالب**"، وضعه في فضل العلماء، وكان ابن مؤمن ممّن قرأ على أبي عمرو،

وذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم الحديث، والفقه، وشيئاً من علم التفسير، وذكر في الكتاب المذكور سبب وضع "العقيدة البرهانية"...»[1]. وهذا الكشف للكتاب ولترجمة السلالجي الدقيقة فيه يجعل من نص «المباحث» وثيقة مهمة في التعريف بأبي عمرو.

من الأمور الجزئية المهمة التي يقدمها كتاب «**المباحث العقلية**» متميزا عن الكثير من الكتب الكلامية الأخرى نقله لعدد كبير من أقوال واختيارات عبد الله بن كلاب ـ رائد ومعلم الأشاعرة الأول ـ الكلامية، لن نناقش في دواعي الإكثار من جلب هذه الأقوال، ولكن المهم أن ما تضمنه كتاب اليفرني من نصوص لهذا المفكر السني الضليع قادرة ـ لو جمعت ـ على تقديم صورة متكاملة عن مواقفه العقدية، هذه المواقف التي ما تزال ـ في نظرنا ـ تشكو من النقص في التعريف، والغموض في التقريب إلى أهل الاختصاص رغم محاولات علي سامي النشار ومن جاء بعده لكشف اللثام عنها.

من الأمور التي تعطي لهذا الكتاب القيمة العلمية والعقدية الكبيرة أيضا اهتمام اليفرني فيه بالحدود والاصطلاحات، فقد أحصينا له في هذا الكتاب استعمال أكثر من 334 مصطلحا، تفرغ وأطال النفس في نقاش مفهومها أحيانا، وتتبع تفريعاتها الدلالية بتفصيل في الكثير من المناسبات، مما يجعل منه مصدرا غنيا لبناء الأعمال المهتمة بالدراسات الاصطلاحية في علم الكلام.

وبالجملة فكتاب «**المباحث العقلية**» لليفرني يعد بجميع المقاييس أهم وأدق وأفيد الشروح الموضوعة على «**برهانية**» السلالجي، وربما وبدون مبالغة يعد أحد أهم المؤلفات الأشعرية المغربية التي يمكن وصفها ونعتها بالتجديد وتطوير الدرس الكلامي الأشعري في منطقة الغرب الإسلامي في فترة المرينيين وما يليها.

---

(1) اليفرني، المباحث، ص:1 – 2.

2-5- الآثار العقدية للشرح

نظرا للقيمة العلمية لـ«**المباحث العقلية**» لليفرني كان من الطبيعي أن يترك الأثر الكبير في الفكر العقدي المغربي بعده، وهكذا سجلنا الاهتمام باختصاره، والتأليف على منواله، كما سجلنا النقل عنه والاقتباس من نصوصه وأفكاره في بعض المصادر العقدية والفكرية المهمة.

فبخصوص الاختصار نجد عملين سلكا طريقة اختصار «**المباحث العقلية**» وهما:

❁ **الأول: «مختصر المباحث العقلية» للجزولي:**

من هو الجزولي (ت.ق10هـ/ 16م)؟

لم تمدنا كتب التراجم والسير والتواريخ بمعلومات كثيرة عن هذا الجزولي الذي عثرنا على «**مختصره للمباحث العقلية**». وكل ما استطعنا معرفته عنه هو أنه عاش في القرن العاشر الهجري، وأنه يكنى أبا عمران، واسمه موسى، واسم أبيه محمد، وأنه ينسب إلى جزولة وشتوكة، فيقال: الجزولي الشتوكي[1].

أخذ هذا الرجل عن شيخ جزولة أبي عبد الله بن يعزأكي لزان الذي كان من التلاميذ غير المباشرين لابن غازي. ثم تصدر أبو عمران بعد اكتمال تعليمه للتدريس فتخرج عليه علماء وأعلام كبار على رأسهم عبد الله بن محمد بن عثمان بن أبي بكر الغساني (ت.960هـ/ 1291م)[2]. ويبدو أن أبا عمران الجزولي كان متخصصا أكثر في علم اللغة؛ لأن تلميذه المتقدم نقل عنه وروى «**ألفية ابن مالك**» و«مقدمة

---

(1) ابن القاضي، الجذوة: 2/ 345.

(2) ابن القاضي، الجذوة: 2/ 345.

ابن آجروم»، كما ذكر المختار السوسي أن لهذا الجزولي «**مقصورة في بحر الطويل في التاء والذال والظاء في القرآن**»[1]. هذا كل ما لدينا من معلومات عن هذا المؤلف الجزولي.

وقد ثبت اختصاره لـ«**المباحث**»، بحكم وقوفنا على مخطوطات هذا المختصر، التي نسبت إليه القيام بكتابته، مما لا يدع مجالا للشك في قيامه بهذا العمل الذي يرتبط بشرح اليفرني[2].

أما عن سبب اختصاره لـ«**المباحث**» فنقول:

لقد كفانا أبو عمران بنفسّه تعب البحث في أسباب قيامه باختصار «**مباحث**» اليفرني فقال عن عمله: «القصد بهذا الكتاب اختصار كتاب "**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**"، فإن مؤلفه العالم العلامة أبا الحسن علي عبد الرحمن ـ رحمة الله عليه ـ قد أجاد فيه، وذكر كثيرا من أصول الكلام فيه، مع إتقان تفسير لفظ العقيدة، إلا أنه قد أكثر فيه إلى حد يعسر ضبطه على كثير من أهل الوقت؛ لأنه قد جلب أكثر كتب الإمام فخر الدين الرازي، والآمدي، والشريف زكريا، والاسفراييني وغير ذلك من الكتب المنقولة فيه حتى كان مجلدا كبيرا، فاختصرت عيونه، وأزلت ما لا تعلق للكتاب به وما لا تمس الحاجة إليه بالنسبة إلى الكتاب مستعينا بالله..»[3].

---

(1) المختار السوسي، سوس العالمة، ص: 179.

(2) إن لهذا المختصر عدة نسخ مخطوطة، ولعله العمل المرتبط بالبرهانية الأكثر شيوعا بعد شرح الخفاف. وقد استطعت الحصول على نسختين مخطوطتين منه. المخطوطة الأولى عثرت عليها في المكتبة الخاصة لأحمد بنيعيش بتطوان، يرجع تاريخ الانتهاء من نسخها إلى سنة: 1001هـ/ 1592م نسخها الدرعي بتطوان.

والمخطوطة الثانية ـ أو بالأصح صورة عنها ـ توجد بالمكتبة الخاصة لمحمد احنانا بتطوان أيضا. إلا أن هذه النسخة لا توجد بها معلومات عن تاريخ النسخ.

(3) مختصر المباحث العقلية، ص: 13.

لقد ذكر الجزولي في مقدمة «مختصره» أنه سيعمد إلى اختصار عيون «المباحث العقلية» وسيزيل الاستطرادات التي لا تعلق للكتاب بها، وسيقتصر على ما هو أساسي مما تمس الحاجة إليه[1]. وقد كان اعتقاد القارئ بأن الجزولي سيركز على إثارة القضايا ذات الطابع الكلامي العقدي، وسيغض الطرف عما لا علاقة لكلام اليفرني في الشرح في العقيدة. ولكن القارئ لا يلبث أن يفاجأ بأن أبا عمران لم يقصد باختصاره ذلك المعنى؛ لأنه تعرض لكل القضايا التي تناولها اليفرني بما فيها الأمور الهامشية المتعلقة بالديباجة والترجمة وغيرهما، وإنما قصد به فقط تلخيص بعض القضايا، وحذف كثير من الاستشهادات ـ التي نرى أن بعضها كان مفيدا جدا ـ وتركيب بعض النصوص تركيبا جديدا، وضم بعض المسائل إلى بعض.

وبذلك يكون الجزولي قد أعاد نفس عمل اليفرني، ولكن بصورة غير دقيقة. مما يوضح بجلاء أن مفهوم الاختصار عند الجزولي ـ وعند الكثير من المقلدين ـ كان مفهوما آليا لم يتجاوز حدود الحذف أو النقص الكمي، ولم يأخذ بعين الاعتبار الجانب الموضوعي الذي يتجاوز المستوى السطحي لإعادة النظر في عمل من الأعمال العلمية.

ومع كل هذه المثالب فإن نص المختصر يبقى ضروريا لا يستغني عنه من أراد متابعة العمل الاختزالي، ومعرفة كيفية فهم بعض المؤلفين لمعنى الاختصار.

❁ **النص الثاني: «تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان للسملالي»** (ت. 9هـ/ 15م).

هذا النص العقدي الثاني هو ثمرة تأليفية من ثمرات «**المباحث العقلية**» لليفرني، ألفه مؤلف سوسي على أساس «**المباحث**» باعتراافه الشخصي ـ كما سنرى ـ. والذي

---

(1) م، س، ن، ص.

يثيرنا في هذا الكتاب (=الشرح الآخر للبرهانية)، هو أنه ينبئ أن مختصر السلاجي وشرحه لليفرني شكلا المرجع الأساس، والموجِّه الأكبر للثقافة العقدية في السوس، كما مثلا نفس هذه الأهمية في فاس على عهد اليفرني وبعده، وهذا راجع لا محالة للاعتبارات العلمية والموضوعية التي ألمحنا إليها سابقا بخصوص هذين النصين العقديين. فمن يكون السملالي هذا صاحب «**التقييد**»؟

السملالي هو عبد الرحمن بن سليمان أكرام أو الكرامي أو الكزامي السملالي[1]. وتعتبر أسرة الكراميين أسرة عريقة في العلم، يرتفع نسبها إلى ابن العربي المعافري. قال المختار السوسي عن آل أكرام: إن «مسكنهم في تازموت سملالة، ولا تزال هناك قبور الأولين ظاهرة إلى الآن كما يوجد أحفادهم في رسموكة»[2].

ومن أشهر أفراد هذه الأسرة أخو المترجم، واسمه: "سعيد" صاحب التآليف العديدة، والتصانيف الشهيرة الذائعة الصّيت[3]. وقد كان لسعيد هذا ولأخيه عبد الرحمن ـ شارح «**البرهانية**» ـ اليد الطولى في بعث العلم ونشره في ربوع سوس. ولا يشك أحد من أهل تلك البلاد في أن مؤلف عبد الرحمن على «**البرهانية**» كان من أوائل ما أُلف في علم الكلام في تلك المنطقة. وقد دفع هذا التأليف أهل سوس إلى العناية بعلم العقائد والانكباب على دراستها «حتى كان في المرتبة الثانية من العلوم التي يهتبلون بها»[4]. وقد عبّر المختار السوسي عن التأثير الذي مارسته «**العقيدة البرهانية**» وشروحها في أهل سوس؛ إذ يعلن أنه «توالت الحلقات الكلامية في كل القرون بعدها

(1) انظر: ابن القاضي، درة الحجال: 2/ 472، والمختار السوسي، المعسول: 7/ 23 وما بعدها.

(2) السوسي، المعسول: 7/ 23.

(3) م، س، ص، ن، و البرهانية، ص: 1.

(4) م، س، ص: 44.

على أيدي كثيرين كأحمد التيزركيتي المؤلف في الفن، وكعيسى السجتاني، وبيورك، وأخيه أحمد السملاليين، وعلي بن أحمد الرسموكي الكاتبين على "**السنوسيات**"، ثم لم يزل ذلك الفن يؤخذ عنهم في هذه الكتب الوسطى، وذلك ما وجدناه يتعاطى إلى الجيل الذي أدركناه»[1].

لقد قضى عبد الرحمن السملالي حياته كلها في التعليم متنقلا من منطقة سوسية إلى أخرى إلى أن وافاه أجله في منطقة الساقية الحمراء في أعلى واد سوس[2].

وقد أخبر المختار السوسي أنه توفي قبل أخيه سعيد المتوفى عام: 882هـ/ 1477م، وأنه خلف لنا شرحا على «**العقيدة البرهانية**». وهو ما تأكد بعد البحث؛ حيث عثرت على نسختين مخطوطتين لشرح السملالي على «**البرهانية**»[3].

إنه بالرجوع إلى مقدمة هذا الشرح نجد المؤلف يقصّ علينا سبب إقدامه على تأليفه، ويحكي أن الدافع إلى ذلك كان هو إلحاح مجموعة من طلبته في القيام بشرح وتوضيح قضايا هذه العقيدة، فأجابهم إلى ذلك بعد تردد. يقول السملالي: «رغب منا بعض الإخوان تقييد مسائل على "**العقيدة البرهانية**" لأبي عمرو السلالجي ـ رحمه الله ـ وألح في الطلب فوعدته مرارا حتى خلصت النية في ذلك لله الواحد القهار. فأجبته مستعينا بالله في جميع ما أروم»[4]. وقد أخبر في هذا التقديم أنه سمى شرحه بـ«**تقييد البيان لمعاني**

(1) نفسه.

(2) السوسي، المعسول: 7/ 44.

(3) النسخة الأولى مخطوطة المكتبة العامة بتطوان، ليس فيها ذكر لتاريخ النسخ ولا لتاريخ التأليف (مخطوطة المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان، رقم: 449 (ضمن مجموع)، عدد صحائفها: 167 (من ص: 44 إلى ص: 211)، مكتوبة بخط مغربي رديء، أوراقها من القطع المتوسط) بالإضافة إلى هذه النسخة توجد لهذا الشرح نسخة أخرى بالخزانة الحسنية بالرباط.

(4) التقييد، ص: 43-44.

مسائل البرهان»[1].

أما عن مصادر هذا الشرح ـ وهذا هو ما يهمنا هنا ـ فقد أعلن السملالي عنها بقوله: «كل ما ذكرت في هذا التأليف أعتمد فيه على شارح العقيدة المسمى بـ"**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**"»[2].

ومعنى هذا أن السملالي اعتمد جل مصادر اليفرني السابقة، لاسيما كتب: الرازي، والآمدي، وشرح الإرشاد للشريف زكريا الإدريسي.. وغيرها. بالإضافة إلى مصادر في علوم أخرى غير مختصة بالعقيدة مثل كتاب «**قوت القلوب**» لأبي طالب المكي، و«**الروض الأنف**» للسهيلي، و«**الشفا**» للقاضي عياض وغيرها...وبهذا يتأكد لنا التأثير البين الذي مارسه اليفرني في هذا السملالي وعلماء منطقته من السوسيين.

فهذان ـ إذن ـ هما الكتابان الكاملان اللذان أُلِّفا اختصارا لمجهود اليفرني، وترويجا لأفكاره وعمله في «**المباحث العقلية**»، وهما يدلان بوضوح على القيمة العلمية، وعلى الثقة التي صار هذا «**الشرح على برهانية السلالجي**» يحظى بها في الأوساط العلمية، ومن المثير أن ننتبه إلى أن عناية المغاربة بـ«**شرح اليفرني**» امتدت إلى منطقة الجنوب المغربي، وصمدت رغم مرور الزمن، لتُحقِّق النشر والترويج لهذا الفهم المحلي للعقيدة الأشعرية.

وفي اتجاه البحث عن أثر اليفرني في الباحثين اللاحقين، نجد الاهتمام بـ«**المباحث**» يتسرب إلى بعض كتب التفسير وكتب النوازل ثم إلى كتب الكلام المتأخرة:

---

(1) أخبرني الدكتور خالد زهري بأنه تم تحقيق هذا الشرح في إطار بحوث الماستر بكلية الآداب ابن مسيك بالدار البيضاء من طرف طالب أندونيسي، ووعدني بأن الطالب سيسلمني نسخة من هذا العمل، وما زلت أنتظر تحقق ذلك.

(2) التقييد، ص: 43-44.

فعلى مستوى التفاسير وقفت على نقل لأبي زيد عبد الرحمن الثعالبي (ت. 875هـ/ 1470م) من الشرح في كتابه المسمى: «الجواهر الحسان في تفسير القرآن» يقول فيه الثعالبي: «قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام/ 1]. قال علي بن عبد الرحمن اليفرني في «**شرحه للبرهانية**» : قال الإمام الفخر: "لفظ الحمد معرفا لا يقال إلا في حق الله ـ عز وجل ـ لأنه يدل على التعظيم، ولا يجوز أن يقال: الحمد لزيد". قاله: سيبويه»[1].

ومن كتب النوازل نجد «المعيار المعرب» للونشريسي ينقل بعض أقوال اليفرني في «**المباحث**» عن كرامة الولي، فيقول: «قال اليفرني: "إنه فعل خارق للعادة يظهر على يد عبد صالح في دينه، متمسك بسنة الله في جميع أحواله، من غير دعوى النبوة"»[2].

ومن كتب العقيدة التي اعتمدت على أقوال اليفرني في «**المباحث**» كتاب «**التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية**» ليحيى بن محمد أبي زكرياء الشاوي الملياني الجزائري المالكي (المتوفى: 1096هـ)، فقد نقل عنه كلاما طويلا في موضوع تعلق الصفات، قال الملياني: «قول اليفرني في الصفات: "منها قسم يتعلق بالمعدوم الممكن، ويستمر إلى حين حدوثه". وقال قبله: "ولا تتعلق به في حال وجوده". وعنى بهذا القسم: القدرة والإرادة. قال: "وهذا التعلق قديم يستحيل عليه التغيير"...»[3]، ثم مضى يبني على رأي اليفرني أجوبته إلى أن قال: «وأما سؤالكم عن عدم تعلق القدرة بالموجود الممكن في حالة استمرار وجوده. فما ذكره اليفرني فيه هو عين الحق والصواب، فلا يصح غيره في العقول والألباب؛ فإن القصد إلى إيجاد موجود، تحصيل حاصل، وهو في الحال. فإن قلت: من أي وجه من أوجه الاستحالة هو؟ قلت: هو من

(1) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود: 2/ 442.
(2) الونشريسي، المعيار المعرب: 2/ 395.
(3) الملياني، التحف الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، ص: 130.

باب اجتماع النقيضين؛ لأن القصد إلى إيجاده يقضي بعدمه. والفرض أنه موجود، فقد اجتمع في القضية الوجود والعدم والنفي والإثبات وذلك محال. ومثل ما ذكره اليفرني ذكره الشيرازي في "الحدود"»[1].

ثم أضاف الملياني معولا على ترجيحات اليفرني في بناء أدلته وترجيحها فقال: «فصل: يوصف المحدث بأنه محدث في حال حدوثه، وهو حال تعلّق القدرة به. وأما إذا وُجِد، وأتى عليه زمان لا يوصف بالحقيقة؛ لأنه محدث، بل كان محدثا. وإنما توصف الموجودات اليوم أنها محدثة على طريق المجاز، والاتساع، وإلا فالحقيقة ما ذكرته. وقد قال قبله: "المحدث ما لوجوده أول، أو الكائن بعد أن لم يكن، أو الموجود بعد أن لم يكن". انتهى. ووجه الدليل أنه في وجوده في ثاني الأزمنة، وما بعدها لم يسمه محدثا، وما ذلك إلا لعدم تعلق القدرة به، وإحداثها إياه لو كان في كل زمان يقع للموجود إحداث لما كان في تسميته محدثا في ثاني الأزمنة مجازية فاعلمه. وقد نقل كلام اليفرني المحقق المراكشي وقبله، [قال الملياني لطالب الأجوبة:] وهذا ونحوه مما أذكره لكم عن الغير، وفاء بشرطكم النص، وإلا فالمعقول هو الكافي للفحول، وتوجيه الحكم بالعقل هو أقوى ما عليه التعويل»[2].

ومن جهته اعتمد أبو المواهب الحسن اليوسي (ت.1102هـ/ 1691م) على كتاب «المباحث العقلية» ودرسه - لاشك -، ونقل منه في «**حواشيه على كبرى السنوسي**» في مواضع خمسة:

- **الموضع الأول**: قال اليوسي: «وقال اليفرني في "**شرح البرهانية**": "النظر يضاد العلم بجميع أضداده، وهي: الجهل، والشك، والظن، والوهم، والموت، والنوم،

(1) الملياني، المصدر السابق، ص: 131.

(2) م، س، ص: 131-132.

والغشية، والغفلة، والسهو، والذهول، والنسيان، والفكر»[1].ثم مضى اليوسي ينقل من «المباحث» نصا طويلا عن قطب الدين المصري وما يليه اعتقد المحقق الذي لم يطلع على «**المباحث العقلية**» بأنها ليست من مادة كتاب اليفرني.

- **الموضع الثاني**: جاء أثناء حديثه عن جواب أبي حنيفة عن كلام مالك الذي أنكر عليه التحدث في أصول الدين، قال اليوسي: «وقال اليفرني عن القرافي: "رأيت لأبي حنيفة جوابا عن كلام كتب به إليه مالك: إنك لتتحدث في أصول الدين، وإن السلف الصالح لم يكونوا يتحدثون في أصول الدين. فأجاب بأن السلف لم تكن ظهرت البدع في زمانهم، فلذلك تركوه، وفي زماننا ظهرت البدع، فلو سكتنا عن الجواب عنها لكنا مقرين لها فافترق الحال"، وهذا جواب حسن»[2].

- **الموضع الثالث**: جاء ذكر اليفرني وكتابه أثناء الحديث عن وضع أبي الحسن الأشعري لعلم الكلام، وأنه قبل وضعه للمذهب كان على مذهب المعتزلة، قال اليوسي: «وله في ذلك نحو أربعين عاما، على ما ذكره ابن زكري في شرح عقيدة ابن الحاجب، واليفرني، وغيرهما حتى وقع رجوع الشيخ إلى ما عليه السنة»[3].

- **الموضع الرابع**: قال اليوسي: «وذكر اليفرني عن بعض العلماء أنه لا يندرج المطلوب من الكلام تحت الحد الحقيقي؛ لأن علم الكلام يشتمل على النظر في الواجبات والجائزات والمستحيلات، وهذه المعلومات متباينة الحقائق، بل المستحيل لا حقيقة له»[4].

---

(1) اليوسي، الحواشي على شرح كبرى السنوسي، تح: حميد حماني اليوسي، ط1: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء: 2008: 1/ 174.

(2) المصدر السابق: 1/ 258.

(3) المصدر السابق: 1/ 308.

(4) المصدر السابق: 1/ 322.

- **الموضع الخامس**: جاء نقله عنه في حديثه عن المدلول اللغوي للفظ "العالم"، قال اليوسي: «وحكى اليفرني أن من الناس من جعل العالم مشتقا من العلم، ومنهم من جعله العلامة... »[1].

وبذكر هذه النقول والاستفادات يتأكد لنا أن اليفرني ترك بصماته الواضحة في الكثير من الأعمال والمؤلفات لا سيما العقدية منها، وهذا لا شك راجع إلى تداول كتابه «**المباحث**» بين أيدي الأساتذة والطلبة، كما يرجع إلى طبيعة المادة والمنهج اللذين ضمهما الكتاب، وهما مادة ومنهج متميزان بمقاييس زمن تأليف «المباحث» وبعده.

---

(1) المصدر السابق: 1/ 322.

3- التحقيق والعمل فيه

3-1- وصف مخطوطات التحقيق

للمباحث العقلية أربع نسخ مخطوطة هي:

أ- النسخة الأولى: نسخة الخزانة الحسنية بالرباط، رقمها: 11741[1].

أولها: «قال...أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني...الحمد لله المبدي المعيد...أما بعد...فإني لما رأيت أهل زماننا...» ويرجع تاريخ نسخها إلى أواسط القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي.

ويقول ناسخها في خاتمة النسخ: «تم كتاب "**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**" بحول الله وقوته، على يد كاتبه قاسم بن علي الطليطلي الأندلسي التطواني، غفر الله له، ولوالديه، ولأشياخه، ولأحبته، ولمن له الحق عليه، ولجميع المسلمين.. وكان الفراغ منه يوم: الأربعاء أول يوم من جمادى الأولى عام سبعة وخمسين وألف [1057هـ]»[2].

وهي نسخة تامة مصححة، وعليها طرر قليلة، وقد بدأت تنال منها الرطوبة. مكتوبة بخط مغربي، مجوهر، حسن، مع استعمال الخط العريض للمتن المشروح ورؤوس الفقر.

تقع هذه المخطوطة ضمن مجموع، من الورقة: 1ب إلى الورقة: 138أ، مقياس: 27.5×20.5 سم المسطرة: 29 ، التعقيبة مائلة[3].

---

(1) رقمها: 11741، عدد أوراقها: 272 صحيفة من الحجم الكبير، مكتوبة بخط مغربي جيد.

(2) المباحث العقلية، ص: 272.

(3) راجع: خالد زهري وعبد المجيد بوكاري، فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية، مراجعة: أحمد شوقي بنبين: 2/ 875-876.

وقد رمزنا لها في التحقيق بـ: (الأصل)، لأنها مركز العمل في التحقيق استحقت ذلك لدقتها وسلامتها إجمالا، ثم لكونها الأقدم من بين النسخ.

ب- النسخة الثانية: نسخة الخزانة الوطنية بالرباط، رقمها: 2411 ك.

أول النسخة: «... أما بعد، ـ أكرمك الله أيها المسترشد بعلم اليقين، وشرح صدرك للنور المنزل ـ....».

وقد وقع الانتهاء من نسخها في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. يقول ناسخها عقب إنجاز عمله فيها: «نجز الشرح المبارك بحمد الله وحسن عونه، كتبه بيده الفانية: الفقير إلى رحمة ربه الملك الجواد، العبد المعترف بذنبه الراجي عفو ربه: مراد ابن نصر ابن عمار العوني نسبا المالكي مذهبا، غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولجميع المسلمين آمين. وكان الفراغ من نسخه أواخر ربيع الثاني سنة: 1163هـ عرفنا الله خيره..»[1].

عدد أوراقها: 419، المقياس: 21.5 / 15.5 سم، وعدد الأسطر في الصفحة: 21 سطرا، وفي كل سطر قرابة 12 كلمة.

العنوان واسم المؤلف باللون الأحمر، بعض الجمل والكلمات كذلك باللون الأحمر.

حالة المخطوط: مفكك الأوراق، وبدون تسفير، به غلاف صنع في المختبر من الورق الأزرق ضد الحموضة.

وهي نسخة غير تامة تخللها سقط، خاصة في الورقة 45؛ عند قوله: «كما اتخذت إبراهيم خليلا» إلى: «انتهى الكلام في الأبواب، وبالله التوفيق، فنعود إلى كلام الشيخ في

(1) صحيفة: 416.

العقيدة»، ونلاحظ أن الناسخ أسقط قصدا الأبواب المتعلقة بالمقدمات النظرية، واكتفى بنسخ الشرح المباشر لمتن «البرهانية».

وقد عمد الناسخ إلى تصحيح ما وقع في النسخة من تصحيف في الطرر.

وبالمخطوطة بعض الفوائد في الصفحة الأولى والورقة الأخيرة.

وقد رمزنا لها في التحقيق بحرف: (ر).

هاتان هما المخطوطتان اللتان عثرت عليهما بمكاتب المغرب العامة، وهناك نسختان مخطوطتان وجدتهما بالمكتبة الوطنية بتونس هما:

ج- النسخة الثالثة: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم: 14934.

ورد في بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. قال الشيخ الفقيه العالم العلامة وبحر الفهامة المدرس المحقق أبو الحسن علي ابن عبد الرحمن اليفريني ـ رحمه الله تعالى ورضي عنه ـ: الحمد لله المبدئ المعيد...» (1).

وجاء في قيد الفراغ: «تمت هذه الأوراق بعون الملك الخلاق، والله أعلم بالصواب، وإليه الملجأ والمآب. اللهم يا عظيم المنة أوجب لمالكه وقارئه وكاتبه الجنة، ببركة سيدنا محمد وجميع أهل السنة. وكان الفراغ منه صبيحة الثلاثاء في شهر جمادى الأولى عام تسعة وثلاثين ومائة وألف، على يد كاتبه العبد الفقير إلى ربه أبو القاسم بن محمد ابن أحمد بن عبد الرحمن [...]، غفر الله له ولوالديه ولمشايخه آمين آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، آمين» (2).

---

(1) لوحة: 198.

(2) لوحة: 198.

والمخطوطة مكتوبة بخط أندلسي، مع استعمال الحبر الأسود للكتابة، والخط العريض لرؤوس الفقرات، وقد بدأت أوراقها تحترق بسبب رداءة المداد والحموضة.

تقع ضمن مجموع اشتمل على ثلاثة كتب:

- «**شرح البرهانية**».
- و«**تأليف في علم الروحانية**».
- و«**تأليف في التصوف، للقاضي زكريا**».

وهي نسخة تبدو في ظاهرها تامة، مصححة، وعليها طرر قليلة، ولكن تبين خلال المقابلة أنه وقع فيها الكثير من السقط.

عدد لوحاتها: 198.

مقياس الورق: 22×16 سم.

مقياس المساحة المكتوبة: 17×10 سم.

المسطرة: 27 سطرا.

ويوجد في مطلع هذه المخطوطة قيد التحبيس الذي جاء فيه:

«عدد: 2038: الحمد لله، أشهد مولانا الملك المطاع، الآتي من أصناف البر بما يفوق الأطماع، البدر المنير، والطيف الشهير، المعتمد على فضل منزل [...]، المشير أحمد باشا باي[1]، صاحب كرسي تونس، الواضع طابعه السعيد هنا، ألهمه الله رشده، ومنحه

(1) أحمد باي بن مصطفى أو أحمد باشا باي أو أحمد باي أو أحمد باي الأول أو أبو العباس أحمد باشا، هو ابن مصطفى باي، وقد تولى الحكم بتونس، فيما بين 10 أكتوبر 1837 و30 ماي 1855، وهو عاشر البايات الحسينيين بتونس.

الكرامة عنده، أنه حبس هذا المجموع في "شرح البرهانية" وغيرها من له أهلية الانتفاع به لينتفع به، ولو استنساخا، تعميما لحصول النفع، وتوسعة [لدائرته]، شارطا أيده الله عدم إخراجه من الجامع الأعظم - الذي هو مقر خزائن كتبه الموقوفة - إلا لأمين، بقدر الضرورة، في مدة الانتفاع به فقط، وأقصى المدة سنة لا يزيد عليها بيوم، موصي المنتفع به داخل الجامع وخارجه بغاية حفظه مدة انتفاعه، والله - تعالى - منه بالمرصاد، لا تخفى عليه خافية، حبسا مؤبدا لا يغير عن ذلك أبدا. شهد عليه بذلك - وهو على أكمل حال - الشاهدان بتاريخ الثالث والعشرين من رمضان المعظم قدره من 1256 ستة وخمسين ومائتين وألف، ومثله - حفظه الله - لا يحمل وبواسطة طابعه، إعلان (توقيع العدلين)»[1].

وقد رمزنا لها في التحقيق بحرف: (ق).

د- النسخة الرابعة: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم: 3212:

يقول ناسخها في قيد فراغه: «انتهى بحمد الله - تعالى - وحسن عونه وتوفيقه الجميل، وكان الفراغ منه ضحوة يوم الخميس في شهر الله - تعالى - المعظم رجب بعد أن مضت منه 12 يوما، وكذا بعد أن مضت أيضا من شهر مارس 22 وذلك في سنة: 1237هـ على يد ناسخه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده أحمد بن محمد بن محمد - غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولكافة المسلمين أجمعين -، وذلك بمليانة المحروسة بالله - تعالى -: قرية من قرى الجزائر بالمغرب، وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين»[2].

---

(1) مخطوطة تونس (م)، لوحة: 2.

(2) لوحة: 106.

النسخة مكتوبة بخط مغربي ملوّن، مُـجَدْول، مع استعمال الحبر الأسود للكتابة، والأحمر والأخضر والأزرق والأسود العريض للعنوانات ورؤوس الفقرات، والأحمر للجدولة، مرقمة بتعقيبة مائلة.

عدد لوحاتها: 106.

مقياس الورق: 5. 30×20 سم.

مقياس المساحة المكتوبة: 26×11 سم

وكل صفحة من المخطوطة مؤطرة بمساحة مكتوب عليها 33 سطرا.

وعدد الكلمات تتراوح ما بين (12) إلى (14) كلمة في السطر.

والنسخة تبدو في ظاهر أمرها تامة، مصححة، (وعليها طرر قليلة)، ولكنها في الواقع ـ الذي ظهر بالمقابلة أيضا ـ نسخة غير تامة، بل بها الكثير من السقط الذي يتخلل النص على مستوى الكلمات والأسطر، وفي بعض الصفحات سقطت فقرات كاملة، ولذلك أثبت الناسخ على الهوامش طررا كثيرة، وكلمات لتدارك بعض السقط أو تصحيح المفردات.

لكن النسخة ـ على كثير ما وقع فيها من تقصير ـ، تتضمن بعض التطابقات والتصويبات مع الشواهد النصية الأصلية والتي نقلتها النسخة الأصل محرفة أو مصحفة.

ويبدو أن بين هذه وبين النسخة (ق) السابقة نسبا واضحا إذ إنهما تتفرعان عن أم واحدة، فبرغم اختلاف الخط بينهما، وبعد المسافة الزمنية في كتابتهما، فهما تتفقان في أغلب المواضع، بل تتفقان كثيرا حتى في الأخطاء التي يستحيل أن تحصل بالصدفة.

وقد رمزنا لها في التحقيق بحرف: (م).

3-2- العمل في التحقيق

لما قر عزمي على متابعة العمل وتحقيقه كنت أملك نسخة واحدة هي نسخة الخزانة الحسنية؛ فبحثت عن نسخه الأخرى فحددت مكانها، وقررت جلب نسخة الخزانة الوطنية بالرباط، وبالفعل تمكنت من الحصول على مصورة منها[1]، كما حصلت على نسختي الخزانة الوطنية بتونس[2]. فاكتملت لدي النسخ الأربع التي أعرف «**للمباحث العقلية**»، وبدأت العمل على بركة الله ـ تعالى ـ.

قمنا أولا بنقل النص من النسخة التي اعتبرناها أصلا وهي النسخة الأدق والأقدم والأكثر توفرا على شروط التميز؛ نسخة الخزانة الحسنية بالرباط، ثم أتبعناه بالمقابلة مع النسخ المخطوطة المتبقية، فأشرنا إلى الفروق والاختلافات بشيء من التفصيل في البداية، ثم بصورة أخف مع امتداد العمل...

ثم قمت بضبط وتوثيق الآيات القرآنية، وتوثيق الأحاديث النبوية، معتمدا أحكام أهل الاختصاص (قدماء ومعاصرين) عليها حال توفرها، وقمت بتحديد بحور الأبيات الشعرية وأوزانها، بعد توثيقها وتحديد ناظميها...وتخلَّل العمل التحقيقي أيضا التعريف ببعض المصطلحات، والتعليق المحاذي للنص عند الضرورة.

وقد حاولت قدر المستطاع نسبة الاستشهادات والنقول الموجودة في الكتاب إلى مظانها، ولم أترك منها إلا القليل مما عجزت أو غلبت في أن أعرف صاحبه، أو أعياني الوصول إلى مظانه.

---

(1) أمكنني من مصورتها الزميل الدكتور عبد الله السفياني مشكورا.

(2) ساعدني طالبنا الباحث المتمكن الأستاذ وسام رزوق بجلب نسختيْ المكتبة الوطنية بتونس من أحد تجار المخطوطات.

ومن نافلة القول أنني استدركت خلال المقابلة الكثير من الكلمات المستغلقة والمطموسة والمبتورة في النسخة الأصل وفي غيرها من النسخ، وقد أشرت إلى معظم الفروق والاختلافات والزيادات في هامش النص المحقق.

وقد حاولت ـ قدر المستطاع ـ الوقوف للتعريف ببعض الجوانب التوثيقية، وبالكتب المذكورة في متن التحقيق، مع الإشارة إلى المطبوع منها، أما المخطوطة منها فاجتهدت في الإشارة إلى مكان وجودها، مع ذكر سنوات وفاة المؤلفين، وتحديد أهم المصادر التي ترجمت لهم.

ومن جهة أخرى التزمت ـ قدر الإمكان ـ بضبط ما يمكن أن يُشْكَل من أسماء المؤلفات، والمؤلفين، وأسماء المدن، والألفاظ الغريبة، والألفاظ والعبارات المستعصية الضبط، وغير ذلك مما يمكن أن يصعب على القارئ غير المتخصص ضبطه.

وصنعت في الأخير فهارس تفصيلية كاشفة لمحتوى الكتاب، وهي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأطراف الحديثية.
- فهرس الأبيات الشعرية.
- فهرس الأعلام.
- فهرس الكتب والمؤلفات المذكورة في المتن.
- فهرس المصطلحات الكلامية والفلسفية.
- فهرس الأماكن والفرق.
- فهرس مصادر ومراجع التحقيق.
- الفهرس العام للمواضيع.

هذا ومع كبر حجم هذا الكتاب ومع كثرة صفحاته وأجزائه فقد كنت حريصا ألا أثقل الهوامش والحواشي بتعليقات طويلة لا تفيد في ضبط النص المحقق.

وقد تجرأت بوضع عناوين خاصة للكثير من المباحث التي لم يلتزم المؤلف وضع عناوين لها ـ على عادة الكثير من المؤلفين في القديم ـ، ووضعت كل الإضافات ـ كما هو متفق عليه بين المحققين ـ بين المعقوفتين، كما أضفت بعض الترقيمات، والرموز والعلامات التي تطبع الكتابة العصرية، وذلك لتمييز بعض الجزئيات والمعطيات والتقسيمات زيادة في الإيضاح.

3-3- الرموز.

اعتمدت في هذا التحقيق أيضا رموزا كثيرة، بعضها معروف عند الباحثين متفق عليها بينهم، وبعضها الآخر اجتهدت في إعطائه معنى خاصا، وفيما يلي أذكر مفاتيح هذه الرموز ليكون القارئ على بينة من استعمالاتها أثناء قراءته:

(﴿...﴾) المزهريان وضعت داخلهما الآيات القرآنية.

((...)) القوسان استعملتهما في تمييز الأحاديث النبوية، وفي أحيان أخرى لشرح كلام متقدم غير أساسي المعنى في السياق.

([...]) المعقوفتان خصصتهما للإشارة إلى ما وضع داخل المتن المحقق من إضافات لا توجد في النسخة الأصل، كما ميزت به النصوص الطويلة في النسخ الأخرى بغية الإشارة إلى اختلافها مع بقية النسخ لا سيما مع النسخة الأصل.

(«...») المزدوجتان خصصناهما للنصوص المنقولة حرفيا، بالإضافة إلى إثباتها لتمييز أسماء الكتب، وأحيانا أميز بهما الألفاظ ذات المعاني الخاصة، أو الألفاظ المهمة في السياق.

("...") علامتا التنصيص خصصناهما للمنقول من الكلام داخل المزدوجتين المتعلقتين بنقل نص حرفي، وكذلك لتمييز الكتب المذكورة داخل النص الحرفي، وأحيانا لتمييز بعض الكلمات أو العبارات وإثارة الانتباه إليها في سياق معين، أو للكتب أحيانا.

(/) الموافق لـ في التواريخ... أو للفصل بين السورة والآية في توثيق آيات القرآن الكريم، أو للفصل بين أجزاء الكتب، والصفحات المحال عليها، ثم لتمييز صفحات النسخة الأصل.

(ت) تاريخ الوفاة.

(تح) تحقيق.

(تع) تعليق.

(مر) مراجعة.

(ط) الطبعة.

(ص) صفحة بالنسبة للمطبوع، أو صحيفة للمخطوط.

(هـ) هجرية.

(م) ميلادية.

(م.س) المصدر السابق.

(م.ن) المصدر نفسه.

(نفسه) أقصد به: المصدر السابق والصفحة السابقة.

(د-ت) دون ذكر تاريخ الطبع.

(الأصل) النسخة الأولى من مخطوطات التحقيق: نسخة الخزانة الحسنية بالرباط، رقمها: : 11741.

(إ هـ) انتهى.

(ر) النسخة الثانية من مخطوطات التحقيق: نسخة الخزانة الوطنية بالرباط، رقمها: 2411 ك.

(ق) النسخة الثالثة من مخطوطات التحقيق: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم: 14934.

(م) النسخة الرابعة من مخطوطات التحقيق: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم: 3212.

(ﷺ) عليه السلام.

(ﷺ) صلى الله عليه وسلم.

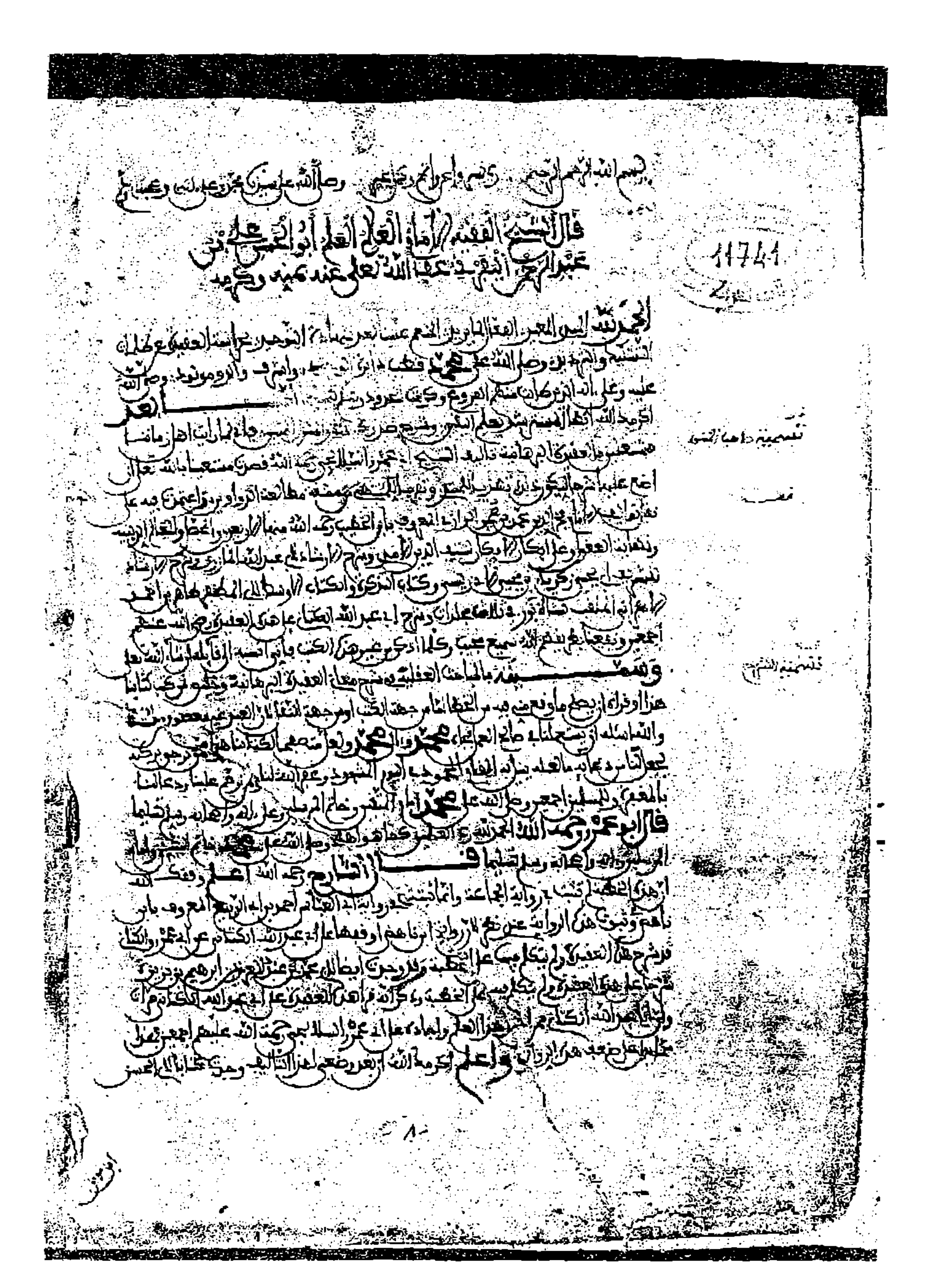
(رضي الله عنها) رضي الله عنها.

(رضي الله عنه) رضي الله عنه.

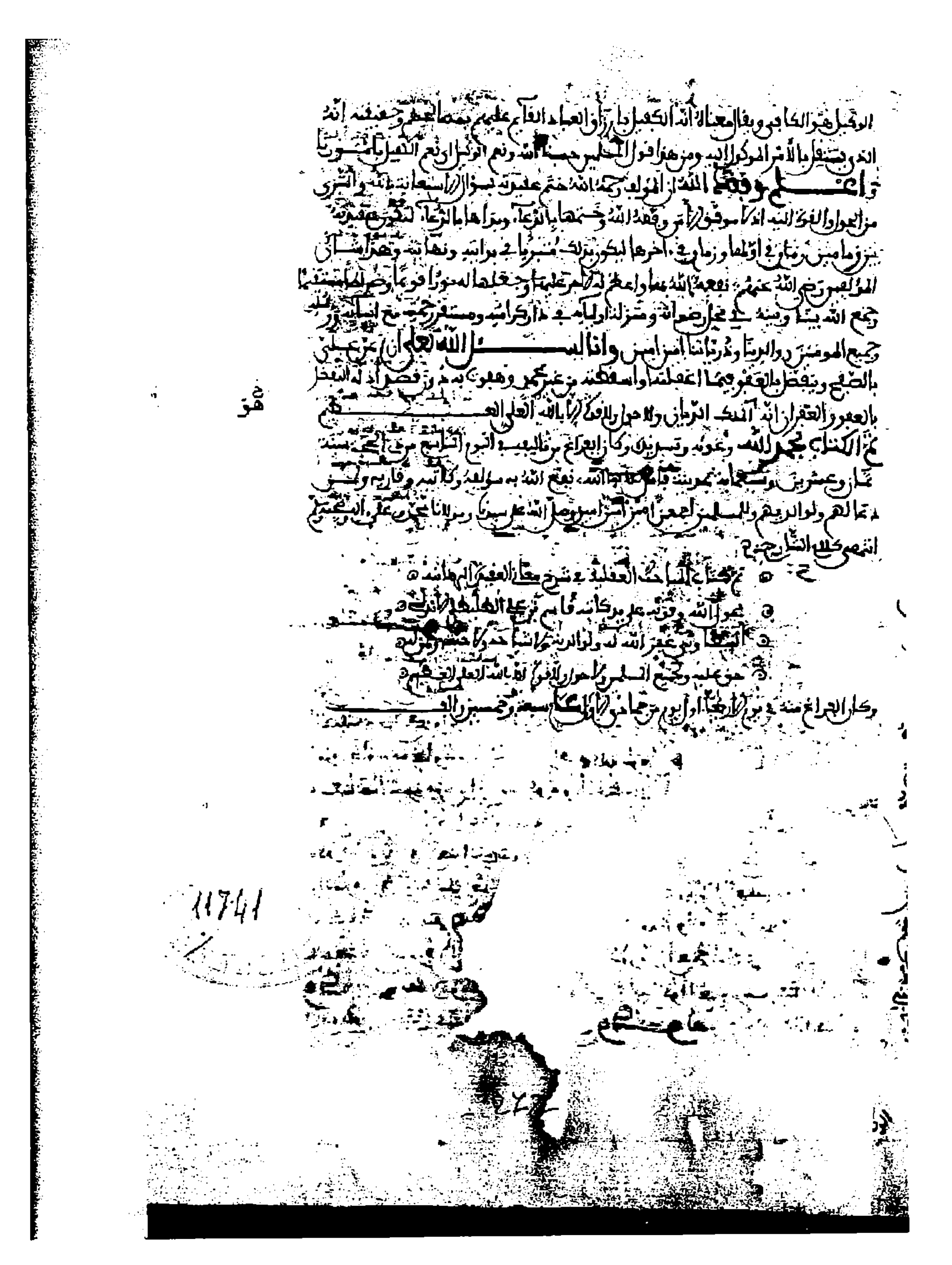
(رضي الله عنهم) رضي الله عنهم.

(رحمه الله) رحمه الله.

نماذج مصورة من المخطوطة المعتمدة في التحقيق



الصفحة الأولى من النسخة الأصل



الوكيل هو الكافي ويقال معناه أنه الكفيل بأرزاق العباد القائم عليهم بمصالحهم وحقيقته أنه
الذي يستقل بالأمر الموكول إليه ومن هذا قول الخليل حسبنا الله ونعم الوكيل أي نعم الكفيل بأمورنا
واعلم وفقنا الله أن المؤلف رحمه الله ختم عقيدته بسؤال الاستعانة بالله والتبري
من الحول والقوة إليه إذ لا موفق إلا هو وفقه الله وختمها بالدعاء وبدأها بالدعاء لتكون عقيدته
بين دعاءين دعاء في أولها ودعاء في آخرها لتكون بركته مستمرا في بدايته ونهايته وهذا شأن
المؤلفين رضي الله عنهم نفعنا الله بها وأعظم لنا الأجر عليها وجعلها [illegible]
جمع الله بيننا وبينه في محل رضوانه ومنزلنا أولياءه في دار كرامته ومستقر رحمته مع أنبيائه ورسله
وجميع المؤمنين [illegible] وذرياتنا آمين آمين وأنا أسأل الله تعالى أن يمن علي
بالصفح ويتفضل بالعفو فيما أغفلته وأسقطته من غير قصد [illegible] إذ له التفضل
بالعفو والغفران إنه أهل الرضوان ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم
تم الكتاب بحمد الله وعونه وتيسيره وكان الفراغ من [illegible] الرابع من [illegible] سنة
ثمان وعشرين [illegible] نفع الله به مؤلفه وكاتبه وقارئه [illegible]
[illegible] ولوالديهم وللمسلمين أجمعين آمين [illegible] وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه
انتهى كلام الشارح

تم كتاب المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية
بحمد الله [illegible]
[illegible]
[illegible]

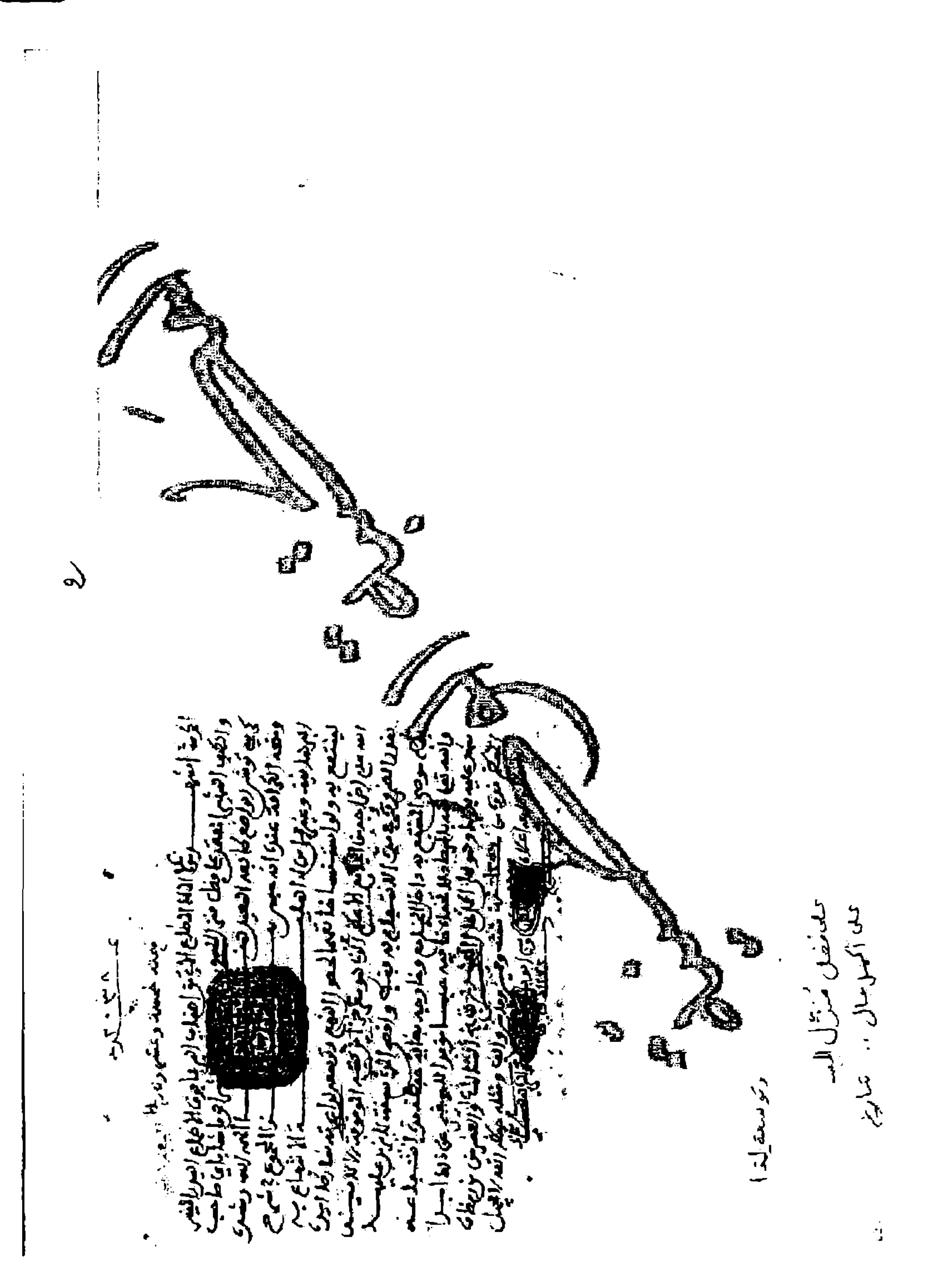
الصفحة الأخيرة من النسخة الأصل

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم

قال الفقيه الأجل الفاضل العالم المحقق أبو الحسن علي بن عبد
الرحمن اليفرني عفا الله عنه الحمد لله السميع العليم الفعال
لما يريد المنعم علينا بنعمة شهادة التوحيد وحراسة العقيدة
من ظلمات التشكيك والتقليد وصلى الله على سيدنا محمد قطب دائرة
الوجود والشاهد والمشهود والموعود وعلى آله الذين طابت منهم الفروع
وكرمت الجذوع وسلم تسليما أما بعد أيها المطالع أسعدك الله
أيها المحسن بعلم اليقين وشرح صدرك للنور المنزل المبين
فإني لما رأيت أهل زماننا مشتغلين بالعقيدة البرهانية تأليف
الشيخ أبي عمرو السلالجي رحمه الله فصرت مستعينا بالله تعالى
أن أضع عليها شرحا يكون لها تهذيبا للمبتدي وتقريبا للمنتهي
من مشقة مطالعة الدواوين [illegible] على نقل نصوص الإمام
فخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب رحمه الله منها
الأربعين والمحصل والمعالم الدينية ونهاية العقول وعلى أبكار الأفكار
لسيف الدين الآمدي وشرح الإرشاد لأبي عبد الله المازري
وشرح الإرشاد للشريف أبي يحيى زكرياء بن يحيى الإدريسي وكتاب
التذكرة وكتاب الأوسط لأبي المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني
الملقب بشاهفور في ثلاث مجلدات وشرح أبي عبد الله الكتاني على
هذه العقيدة رضي الله عنهم أجمعين ونفعنا بطريقتهم إنه سميع
مجيب وكلما أذكر من غير هذه الكتب فإني أنسبه إلى قائله رحمه الله

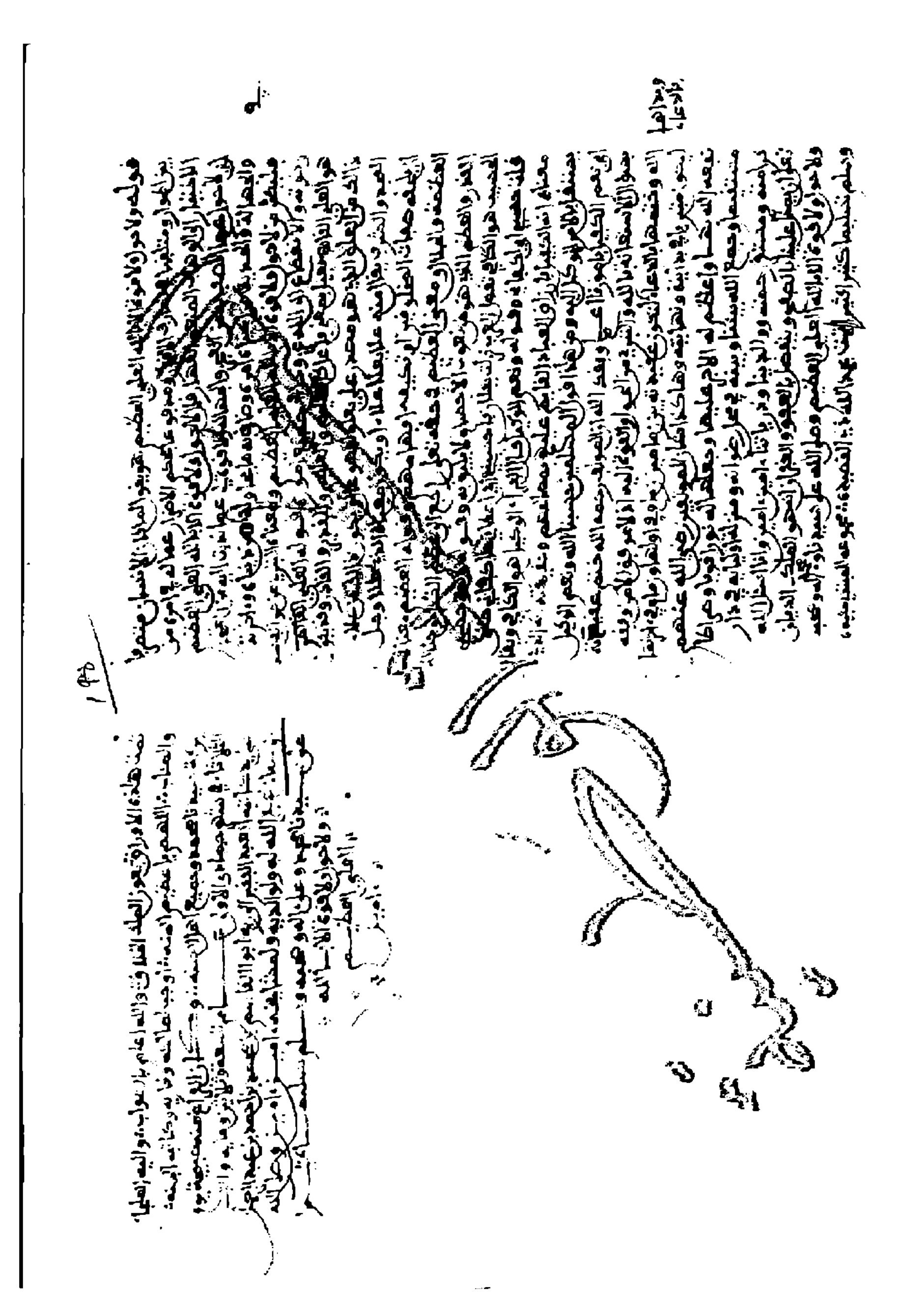
الصفحة الأولى من النسخة «ر»

الصفحة الأخيرة من النسخة «ر»

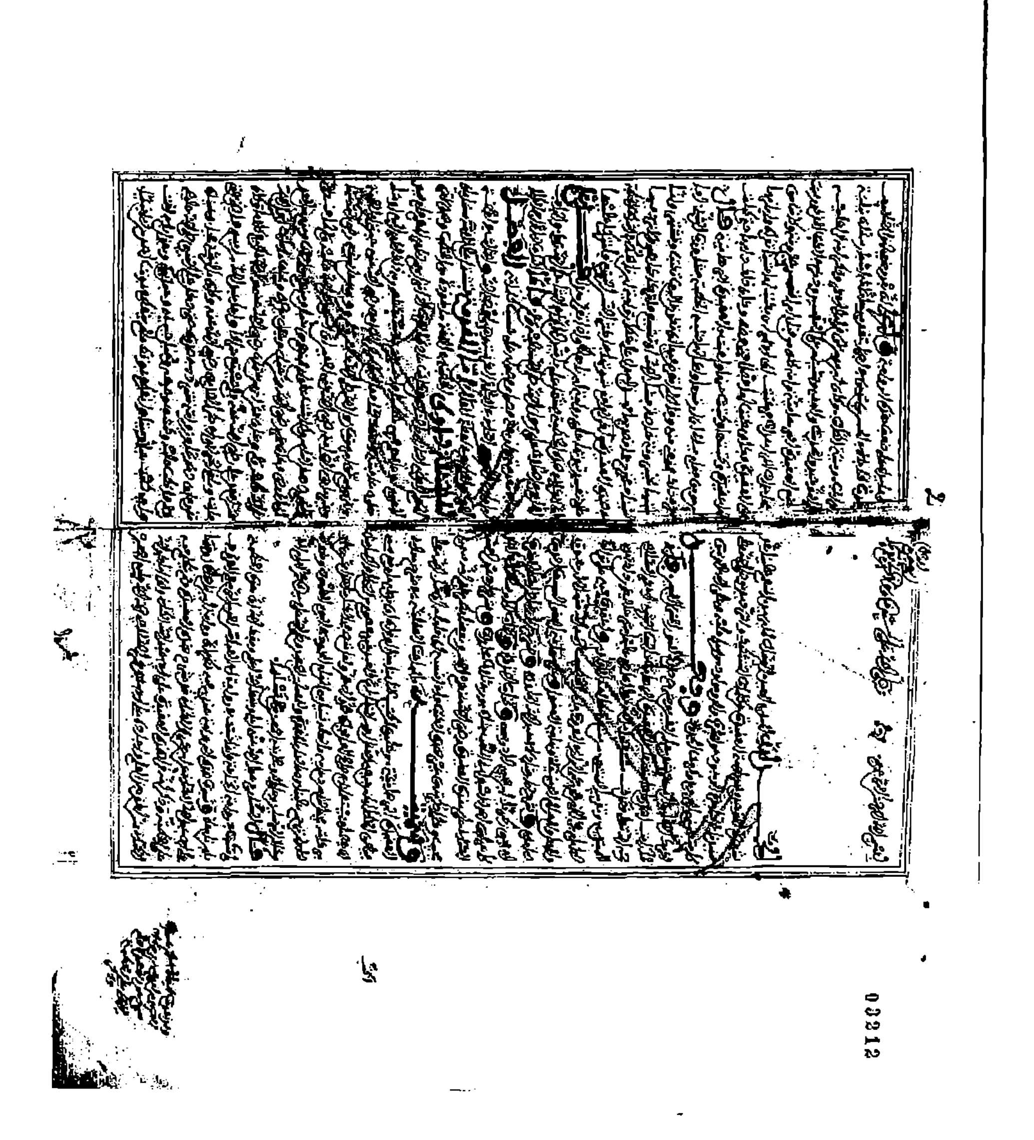


عقد تحبيس النسخة «ق»

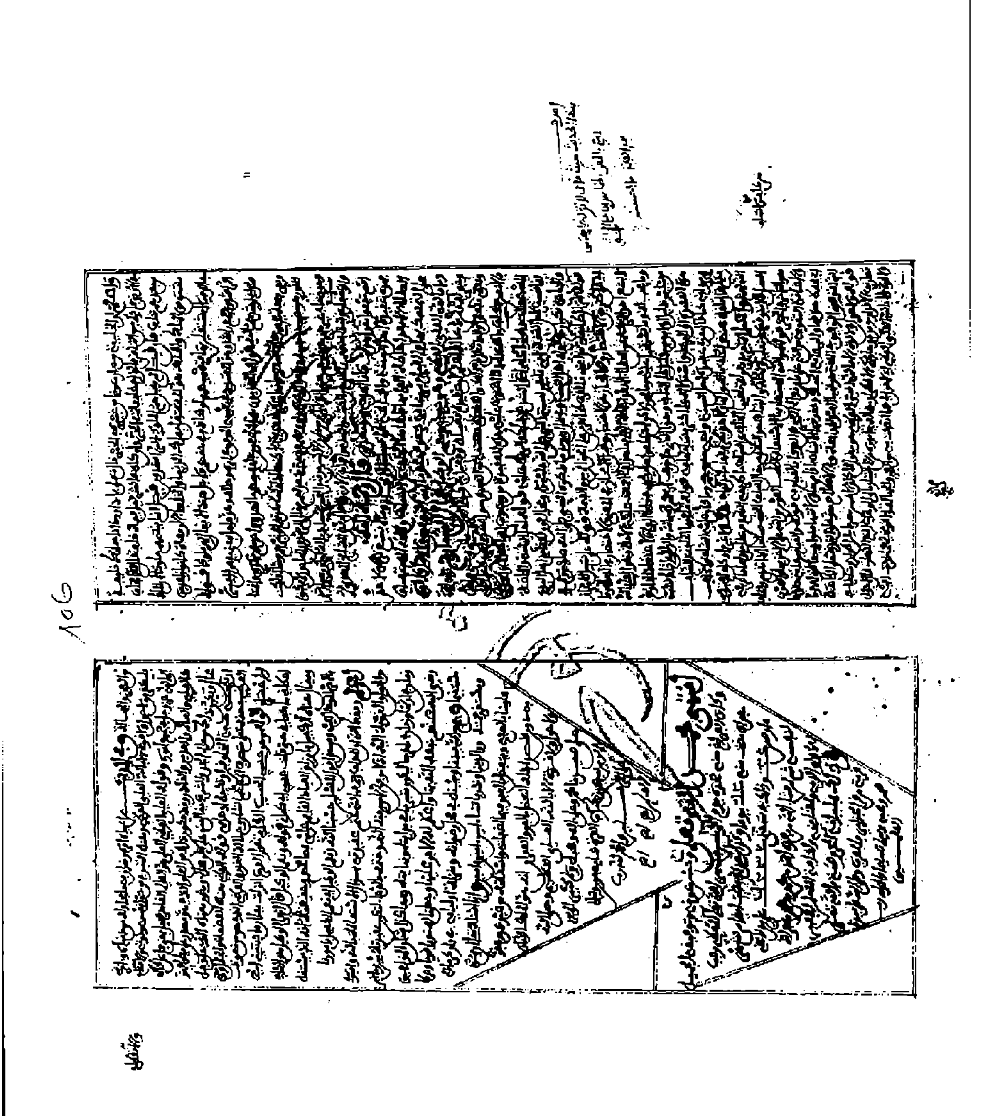
الورقة الأولى من النسخة «ق»



الورقة الأخيرة من النسخة «ق»



اللوحة الأولى من النسخة «م»



اللوحة الأخيرة من النسخة «م»

قسم التحقيق

/بسم الله الرحمن الرحيم [ص: 1]

[افتتاحية]

رب يسر وأعن وأتمم وكمل بخير

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم(1)

[قال الشيخ الفقيه، الإمام، العالم، العلم، أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني ـ عفا الله تعالى عنه بمنّه وكرمه ـ](2):

الحمد لله المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، المنعم علينا بعد شهادة التوحيد بحراسة العقيدة من(3) ظلمات التشكيك والتردد(4)، وصلى الله على [سيدنا](5) محمد قطب(6) دائرة الوجود، وأشرف والد ومولود، صلى الله عليه وعلى آله الذين طابت منهم الفروع، وكرمت الجدود، وسلم تسليما(7).

أما بعد(8) ـ أكرمك الله أيها المسترشد بعلم اليقين، وشرح صدرك للنور المنزل

---

(1) (ق): «بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم»، (ر): «بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم»، (م): «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وسلم تسليما إلى يوم الدين».

(2) (ق): « قال الشيخ الفقيه، العالم العلامة، والبحر الفهامة، المدرس المحقق، أبو الحسن علي ابن عبد الرحمن اليفريني ـ رحمه الله تعالى ورضي عنه ـ»، (ر): «قال الفقيه الأجل الفاضل، العالم المحقق، أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني ـ غفر الله له ـ». (م): سقط ما بين المعقوفتين.

(3) في غير (ر): عن.

(4) في الأصل: "والترديد".

(5) سقطت من الأصل.

(6) سقطت كلمة: "قطب" من: (ق) و(م).

(7) (ق): «وصلى الله عليه وعلى آله الذين طابت منهم الفروع، وكرمت الجدود، وسلم تسليما»، (م): «وسلم عليه وعلى آله الذين طابت منهم الفروع، وكرمت الجدود»، (ر): سقطت التصلية.

(8) (م): وبعد.

المبين ـ، فإني لما رأيت أهل زماننا مشتغلين بـ«العقيدة البرهانية[1]»، تأليف الشيخ أبي عمرو[2] السلالجي ـ رحمه الله[3] ـ، قصدت ـ مستعينا بالله تعالى[4] ـ أن[5] أضع عليها شرحا، ليكون ذلك تهذيباً للمبتدئ، وتقريبا للمنتهي من مشقة مطالعة الدواوين، واعتمدت فيه على نقل[6] تواليف: ـ الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب ـ رحمه الله ـ[7]، منها:

۞ «**الأربعون**»[8].

۞ و«**المحصل**»[9].

---

(1) (ر): البراهنية؟؟.
(2) (ق)، (م): أبي عمر.
(3) زاد (ق) و(م): تعالى.
(4) سقطت: "تعالى" من (ق).
(5) في (ق): لأن.
(6) سقطت كلمة "نقل" من: (م).
(7) توفي: 606هـ/ 1209م.
(8) «**كتاب الأربعين للرازي**»: من أهم ما ألفه فخر الدين الرازي في المسائل العقلية وطرق إثبات الإلهيات بها، له عدة نسخ خطية توجد في: تركيا، والعراق، ومصر، وقد طبع الكتاب عدة طبعات منها: طبعة: مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن سنة: 1353هـ، وطبعة: مكتبة الكليات الأزهرية الأصلية بتحقيق أحمد حجازي السقا، وطبعة: دار الجيل: بيروت: 2004، بتحقيق السقا أيضا، وطبعة: دار الكتب العلمية، بيروت: 2009 بعناية محمود عبد العزيز محمود، وهي النسخة التي سنعتمد في هذا التحقيق ـ بحول الله ـ.
(9) «**كتاب المحصل**» للرازي، له عدة نسخ خطية بالقاهرة، ونسخة مكتبة الأسكوريال بإسبانيا، ونسخ بتركيا، وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة عام: 1323هـ/ 1905م عن مكتبة خانجي وجمالي بعنوان: «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمفكرين**»، بتحقيق: حسين أتاي عام: 1985م بأنقرة، وأعيد نشره سنة: 1991م بالمكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة ثم سنة: 2005. وطبع كذلك بتعليق وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد عن دار الكتاب العربي، طبعة أولى، سنة: 1404هـ، وله عدة شروح وملخصات. راجع: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: 2/ 507.

❁ و«**المعالم الدينية**»[1].

❁ و«**نهاية العقول**»[2].

❁ وعلى «**أبكار الأفكار**»[3]_[4] لسيف الدين الآمدي[5].

❁ و«**شرح الإرشاد**»[6] لأبي عبد الله المـازري[7]_[8].

---

(1) يشير إلى «**كتاب معالم أصول الدين**»، أو «**كتاب معالم في أصول الدين**» للرازي، وهو من الكتب التي تبرز الوجه الفلسفي في علم كلام الرازي، وله عدة نسخ خطية توجد في: باريس، وإستنبول، والقاهرة، ودمشق، وقد طبع بهامش كتاب «**المحصل**»، في المطبعة الحسينية سنة 1323هـ.

(2) كتاب «**نهاية العقول للرازي في دراية الأصول**» صدر مؤخرا بتحقيق د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط1: دار الذخائر، بيروت:1436/ 2015، وقد اعتمد محققه في إخراجه على ثلاث نسخ خطية هي: نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقم: 1456/ 30771، ونسخة المكتبة السليمانية بتركيا، رقمها: 782، ثم نسخة دار الكتب المصرية، رقم: 748.

(3) «**كتاب أبكار الأفكار**»، للآمدي صدرت منه طبعة عن دار الكتب القومية بالقاهرة: 2002، بتحقيق: د. أحمد محمد المهدي، في خمسة أجزاء، اعتمد فيها على أربعة نسخ توجد في: إستانبول، والقاهرة (ثلاث نسخ). قال المحقق: «أما عن نسخه [=نسخ هذا الكتاب] فهي كثيرة جدا، وقد تمكنت بعد الاطلاع على فهارس المخطوطات من تعيين اثنتين وعشرين نسخة، يقع معظمها بتركيا، حيث يبلغ عدد ما أمكن تعيينه من النسخ بها خمس عشرة نسخة، كما يوجد ثلاث نسخ في دار الكتب المصرية، واثنتين في طهران، وواحدة في برلين، وأخرى في بيروت»: 1/ 45.

(4) سقط كتاب: «**أبكار الأفكار**» من: (م).

(5) عاش الآمدي في الفترة بين: (551-631هـ/ 1156-1234م).

(6) وهو المسمى: «**المهاد في شرح الإرشاد**»، أو «**المهاد في شرح كتاب الإرشاد إلى تبيين طريق قواعد الاعتقاد والله الموفق إلى الإرشاد**»، شرح المازري (وهو غير المازري صاحب «المعلم بفوائد مسلم»)، وهو مخطوط متناثر الأجزاء في المكتبات، يوجد السفر الأول منه في المكتبة الوطنية بتونس رقم:18586، ومن ذات النسخة يوجد الجزء الثالث منه بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، رقم الحفظ: 744 (أصول الدين)، وتوجد بعض أجزائه الأخرى في مكتبات مختلفة، وعلمت أخيرا أن بعض الباحثين استطاع جمعه، وهو بصدد إعداده للنشر.

(7) سقط قول الشارح: "شرح الإرشاد للمازري" من (ق).

(8) قال عياض معرفا بالمازري: هو: «أبو عبد الله محمد بن المسلم بن محمد بن أبي بكر القرشي المخزومي الصقلي ساكن الاسكندرية: أخذ عن شيوخ صقلية، وسمع الحديث من أبي العباس الرازي وأبي بكر =

۞ و«**شرح الإرشاد**»[1] للشريف أبي يحيى زكريا بن يحيى الإدريسي[2].

۞ و«**كتاب التذكرة**»[3].

= الطرطوشي، ودرس الكلام والأصول على أبي محمد الحنفي، وقرأ عليه مصنفاته، وأخذ أيضاً عن أبي علي الحسن بن محمد الحضرمي، وأخذ عنه مصنفات أبي المعالي الجويني وغير ذلك، ودرس النحو والأدب بصقلية على أبي القاسم ابن القطاع وأبي حفص السوسي، وغلب عليه الكلام والتحقيق، وتقدم فيه تقدماً بذ فيه أهل وقته، وصنف فيه التصانيف الكبار القوية المأخذ كـ:«كتاب البيان لشرح البرهان»، و«كتاب تأييد التمهيد وتقييد التجريد»، و«كتاب المهاد في شرح الإرشاد» وغير ذلك، ورحل إليه الناس في هذا الشأن وناظر الفرق، وكتب إلي من مصر بإجازة تواليفه ورواياته؛ وعمّر ـ رحمه الله ـ، فكانت وفاته سنة: [530هـ/ 1141م]»، القاضي عياض، الغنية، تح : ماهر زهير حداد، ص:88.

(1) «**شرح الإرشاد**» للشريف أبي يحيى الشريف الإدريسي المسمى بـ«**كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام**»، هو «شرح الإرشاد» المختصر، علما بأن للشريف شرحا كبيرا لـ"الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" للجويني، أشار إليه الشريف في «شرحه الصغير على الإرشاد»، كما ذكر ذلك عبد الإله الشعايري في دراسته السابقة لتحقيقه جزءا من «كفاية طالب علم البيان في شرح البرهان» (ص: 81)، ولكن هذا الشرح مفقود على حد علمي. أما الشرح المختصر فقد سلّمني الباحث الكريم (أقصد: الدكتور عبد الإله الشعيري) نسخة مصورة منه عن نسخة خزانة القرويين رقم: (727) تقع في مجلدين.

(2) الشريف أبو يحيى زكريا بن يحيى بن يوسف بن حماد بن حمود السبتي الإدريسي الشيخ (كان حيا سنة 629هـ): الإمام العلامة، تلميذ الشيخ الإمام أبي العز المقترح، وشارح «الإرشاد» و«البرهان» كلاهما للجويني، و«الأربعين» للفخر الرازي، و«الأسرار» لشيخه المذكور. قال محمد العابد الفاسي: «ولم أقف له على ترجمة مبسطة، ويظهر أنه من علماء القرن السابع»، فهرس خزانة القرويين: 2/ 33، وقال نزار حمادي في تقديمه لكتاب «أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية» له: «لا نجد له ترجمة في كتب الطبقات والفقهاء والأصوليين وغيرها ممن اعتنى بالتعريف بالعلماء...»، ولكنه أثبت نسبه السبتي المغربي، وأكد تلمذته للمقترح وتخرجه به في علم الأصول، وذكر أنه «قد وردت في "الأبكار" إشارات إلى حضور الشريف مجلس شيخه المذكور وقراءته الأسرار العقلية عليه، وقد استفاد منه كثيرا»، انظر: مقدمة نزار لأبكار الأفكار العلوية، ص: 23-24.. وقد عمل عبد الإله الشعايري في تقديمه لتحقيق جزء من «كفاية طالب علم البيان في شرح البرهان» على جمع ما استطاع من معلومات لتأليف ترجمة جيدة له.

(3) من سياق الكلام يفهم أن اليفرني ينسب «**كتاب التذكرة**» هذا إلى أبي المظفر الإسفراييني، ومعلوم أنه =

۞ و«الكتاب[1] الأوسط»[2] لأبي المظفر طاهر بن أحمد الإسفراييني الملقب بـ:[شاهفور][3]_[4]، في ثلاث[5] مجلدات.

= لم يُنسَب للإسفراييني كتاب بهذا الإسم، فهل هو تسمية أخرى لكتاب "التبصير في الدين"؟ لا أعتقد؛ لأن النصوص المحتج بها للكتاب لا توجد في النص المطبوع والموجود بين أيدينا الآن من كتاب "التبصير"، وإذن فقد تكون الإشارة إلى هذا الكتاب على سبيل شهرة المؤلف به، وإن لم يتم النقل منه؟! وتكون النصوص المستدل بها مأخوذة من الكتاب الذي سيذكره لاحقا وهو «كتاب الأوسط»، هذا ممكن، ولكنه أمر لا يمكن الجزم به الآن لعدم اطلاعي على مخطوطة هذا الكتاب. وقد رجح الزميل الباحث الأستاذ يوسف احنانة أن تكون إشارة اليفرني هنا إلى كتاب «التذكرة في أصول الدين» للمسيلي (ولم أعثر على هذا الكتاب أيضا)، والمسيلي هو أبو علي حسن بن علي بن محمد المسيلي، وكان يدعى "أبا حامد الصغير"، فقيه، قيل: جمع العلم والعمل والورع، كما جمع بين علمي الظاهر والباطن. درس ببجاية، وولي القضاء بها، ومن مؤلفاته بالإضافة إلى الكتاب المشار إليه: كتاب «النبراس في الرد على منكر القياس»، و«التفكير فيما يشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات». انظر عنه: التمبكتي، نيل الابتهاج على هامش الديباج، تح: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ص: 107-109، وابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تصح ونشر: محمد الفاسي وأدولف فور، ص: 34-35، والغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويهض، ص: 41-42، والزركلي: الأعلام: 2/ 220، والله أعلم.

(1) في: (ر) و(م): وكتاب.

(2) كتاب «الأوسط» لأبي المظفر طاهر بن أحمد الإسفراييني الملقب بشاهفور، ذكره الإسفراييني كثيرا في كتبه وأحال عليه، كانت لدى الكتبي محمد احنانة قطعة مخطوطة منه ابتاعها منه أخيرا بعض الخواص، وتوجد مصورتها عند بعضهم، ولم أطلع عليها.

(3) في الأصل: "شاه بور"؟؟، وفي (ق): شاه جور.

(4) طاهر بن محمد الإسفراييني، أبو المظفر (ت.471هـ/ 1078م)، سماه السبكي: «شهفور بن طاهر»، وسماه حاجي خليفة: «طاهر بن محمد، ويقال شهفور بن طاهر»، وهو عالم بالأصول من الأشاعرة الكبار، وقد ترجم له ابن عساكر في "تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام الأشعري" في عداد رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة، واصفا إياه بالإمام الكامل، الفقيه الأصولي المفسر، من فقهاء الشافعية. قال السبكي: «ارتبطه نظام الملك بطوس، وصنف "التفسير الكبير" المشهور، وصنف في الأصول، ومن كتبه: "التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين"، انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص:276، والسبكي، طبقات الشافعية: 5/ 11، وحاجي خليفة، كشف الظنون:1/ 295.

(5) في (ق): ثلاثة.

۞ و«شرح أبي عبد الله الكتاني[1] ـ[2] على هذه العقيدة».

ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، ونفعنا بطريقهم[3]، ـ إنه سميع مجيب ـ. وكل ما أذكر[4] من غير هذه الكتب، فإني أنسبه إلى قائله ـ إن شاء الله تعالى[5] ـ.

وسميته بـ«**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**».

وخليق لمن كتب[6] كتابنا هذا، أو قرأه، أن يُصلح ما وقع منّي فيه من الخطإ، إما من جهة الكَتْب[7]، أو من جهة[8] النقل؛ لأن العبد غير معصوم [من الخطإ][9].

---

(1) لم أقف على هذا الشرح رغم البحث الطويل عنه، ولا نجد نتفا من نصوصه إلا في بعض شروح «البرهانية» منها شرح اليفرني هذا.

(2) أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي عرف "بابن الكتاني". كان من أكبر أئمة فاس والمغرب علما وورعا وزهدا وعبادة. تنقل بين فاس والقيروان والأندلس، وفر من الأندلس بسبب أحداث وقعت له هناك، فأرسل السلطان في طلبه. درس على أبي عبد الله محمد بن يبقى وعلى أبي عمرو السلاجي، أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه، «وكان أهل فاس يقولون: إنه لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني». يقول ابن العربي الحاتمي ـ الذي التقى بابن الكتاني في رحلته إلى فاس ـ: «رأيت أبا عبد الله الكتاني بمدينة فاس إماما من أئمة المسلمين في أصول الدين والفقه»، وقد كانت وفاته سنة: 596هـ/ 1295م. عن ترجمته انظر: انظر: التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ص:335، وابن القاضي، جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس: 1/ 220، ومخلوف، شجرة النور الزكية: ص:164، والكتاني، سلوة الأنفاس: 3/ 172، والتازي، جامع القرويين: 1/ 176.

(3) في (ر): بطريقتهم.

(4) في (م): ذكرته.

(5) في (ر): رحمه الله تعالى.

(6) (ق): يكتب.

(7) في (م): العقل.

(8) سقطت من: (م).

(9) كلمتان غير واضحتين في الأصل، وقد استدرك المضاف بين معقوفتين من باقي النسخ.

والله أسأل[1] أن يستعملنا[2] في صالح العمـل بجـاه محمـد وآل محمـد[3]، ولعـل[4] متصفحاً لكتابنا هذا، ممن ترجى بركته[5] يجعل لنا من دعائه مـا لعله ينيـل[6] بـه المقـام المحمود في اليوم المشهود.

وغفر الله لنا ولمن ترحّم علينا، ودعا لنا بالمغفرة وللمسلمين أجمعين.

وصـلى[7] الله عـلى [سـيدنا][8] محمـد إمـام المتقـين وخـاتم المرسـلين وعـلى آلـه وأصحابه[9] وسلّم تسليمـا.

---

(1) في غير (م): أسأله.

(2) (م): يعصمنا ويستعملنا، وفي (ق): أن يعصمنا من الزلل ويستعملنا.

(3) (ق): وآله.

(4) (ق): ولعلي!

(5) (ق) و(م): بركاته.

(6) (ر): يقبل.

(7) (ق): صلى.

(8) سقطت من غير (ق) و(م).

(9) (ق): وأصحابه أجمعين، (م): صحابته أجمعين.

[في خُطبة الكتاب]

[خطبة الكتاب بين الإثبات والإسقاط]

[قال أبو عمرو ـ رحمه الله ـ: «الحمد لله رب العالمين كما هو أهله، وصلى الله على محمد خاتم النبيئين، وإمام المرسلين وآله[1] وأصحابه، وسلّم تسليما»][2].

قال الشارح ـ رحمه الله ـ[3]: اعلم ـ وفقك الله ـ، أن هذه الخطبة لم تثبت في رواية الجماعة، وإنما ثبتت في رواية أبي العباس أحمد بن أبي الربيع[4]، المعروف بابن ناهض[5] ـ[6]، وفي ثبوت[7] هذه الرواية عندي نظر[8]؛ لأن رواية ابن ناهض أوقفها عَلَى أبي عبد الله الكتاني عن أبي عمرو[9]، والكتاني قد شرح هذه العقيدة، ولم يتكلّم فيها[10] على الخطبة. وقد وجدت أيضا لأبي محمد بن[11] عبد العزيز بن إبراهيم

---

(1) سقطت لفظة: "وآله" من (ر).

(2) قوله: «وفي ثبوت هذه الرواية عندي نظر» ساقط من (م).

(3) (ق) و(م): "عفا الله عنه"، (ر): "عفا الله تعالى عنه".

(4) في (م): ابن الربيع.

(5) ورد عند (م): "ابن ناهظ" في جميع المواضع.

(6) نعم "للبرهانية" رواية خاصة انفرد بها "أبو الثناء" أو "أبو العباس" أحمد بن أبي الربيع المعروف بـ"ابن ناهض"، وهو الذي يعود إليه الفضل في وضع خطبة "البرهانية" كما ذكر اليفرني، هذه الخطبة التي وقع إثباتها في جل النسخ والشروح بدءا من الخفاف واليفرني وغيرهما. كما أن للبرهانية رواية أخرى اصطلح على تسميتها "برواية الجماعة"، وهي الرواية التي اعتمدها وشرح على أساسها بعض التلاميذ والشراح الأوائل من أمثال أبي عبد الله الكتاني، وابن بزيزة، وابن الزق. انظر تحقيقنا لهذه العقيدة ضمن كتاب: «**العقيدة البرهانية الأشعرية لأبي عمرو السلاجي الفاسي (521/ 574هـ)**» تقديم وتحقيق، ص: 80.

(7) (ق): وثبوت.

(8) في (ق) و(ر) و (م): "وثبوت هذه الرواية عندي فيه نظر".

(9) (ر): أبي عمر؟؟.

(10) (م): فيه.

(11) سقطت كلمة «بن» من (ر) و(م).

ابن بزيزة[1] «شرحا على هذه العقيدة»[2]، ولم يتكلم فيها على هذه[3] الخطبة[4]، وذكر أنه قرأ هذه العقيدة على أبي عبد الله الكتاني مرات[5]، وأن أبا عبد الله الكتاني ممّن أخذ هذا العلم وأجاده على أبي عمرو[6] السلاجي ـ رحمة الله عليهم أجمعين ـ[7]، فهذا مما يدلّ على ضعف هذه الرواية.

واعلم ـ أكرمك الله ـ[8]، أن بعد وضعي لهذا التأليف، وجدت كتاباً لأبي الحسن/ بن مؤمن[9] في أجزاء تقديرها ثلاثة أسفار، سماه بـ«**بغية الراغب ومنية** [ص: 2]

---

(1) ابن بزيزة هو عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي التونسي، عرف بابن بزيزة أبو محمد وأبو فارس. قال السراج: «من السادات الذين تزينت بهم الحضرة التونسية.. الإمام العلامة المؤلف المحصل المحقق، نزيل تونس كان عالما صوفيا فقيها جليلا». درس على أبي عبد الله الكتاني وعلى جلة علماء بلده، فتخرج على أيديهم حافظا للفقه والحديث والكلام والشعر والأدب مشاركا مصنفا. أما مؤلفاته فكثيرة من أهمها: «الإسعاد في شرح الإرشاد»، و«شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي»، و«شرح التلقين»، و«شرح أسماء الله الحسنى»، و«منهاج المعارف إلى روح العوارف»، ومختصره «إيضاح السبيل إلى منهج التأويل»، و«شرح العقيدة البرهانية». انظر ترجمته عند: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص:268، والبغدادي، هدية العارفين: 1/ 581، والسراج، الحلل السندسية، تح: محمد الحبيب الهيلة: 1/ 72، وكحالة، معجم المؤلفين: 5/ 239 وغيرهم.

(2) أكد جل الذين ترجموا له أن له بالإضافة إلى هذه المصنفات «شرحا للعقيدة البرهانية»، كما ذكر ابن بزيزة في شرحه المذكور أنه «قرأ هذه العقيدة [يعني البرهانية] على أبي عبد الله الكتاني مرات». ولا شك أن اتصاله بابن الكتاني ودراسته "للبرهانية" عليه كان حافزا له على القيام بشرحها. انظر: اليفرني، المباحث العقلية، ص: 1. وتوجد لهذا الشرح نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية: 18 (تصوف).

(3) سقطت كلمة "هذه" من (ر).

(4) من قوله: «وقد وجدت..» إلى قوله: «.. الخطبة» ساقط من (م).

(5) سقطت "مرات" من (م).

(6) (م): أبي عمر.

(7) (ق): رحمه الله.

(8) سقط الدعاء من (م).

(9) ابن مؤمن هو علي بن عتيق بن عيسى بن أحمد بن عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن مؤمن =

الطالب»[1]، [وضعه في فضل العلماء][2]، وكان ابن مؤمن ممّن قرأ على أبي عمرو[3]، وذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم[4] الحديث، والفقه[5]، وشيئاً من علم التفسير، وذكر في الكتاب[6] المذكور سبب وضع «العقيدة البرهانية»، وأنه كان من قِبَل امرأة تسمّى خيرونة[7]، وكانت من العابدات الزاهدات، فرغبت إلى أبي عمرو أن يكتب لها شيئاً تقرؤه مما يلزمها من العقيدة، فكان يكتب لها فصلا فصلا[8] فتحفظه، فكان[9] ذلك دأبها[10] حتى كمُلت لها عقيدة، وكَتبتها، وكُتبت عنها، ولُقِّبت بـ«العقيدة البرهانية».

= الأنصاري الخزرجي من أهل قرطبة، نزل بآخره مدينة فاس كان شاهدا بدار الأشراف. روى بالأندلس عن أبيه، وعن ابن العريف، وابن العربي، وابن ورد، وابن مسرة والسلفي وغيرهم، انظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، رقم:554: 3/ 221، والمراكشي، الذيل والتكملة، تح: إحسان عباس، السفر:5، رقم: 525: 1/ 256 وما بعدها، ومخلوف، شجرة النور، ص:161.

(1) اعتنى ابن مؤمن بالرواية وقيد وكتب، وله في شيوخه فهارس ثلاثة: كبير، وصغير، ومتوسط، ضمنهم في برنامجه الذي سماه: "بغية الراغب ومنية الطالب". وانظر: المديوني، شرح العقيدة البرهانية، ص: 60.

(2) سقط الموضوع بين معقوفتين من (م).

(3) (م): أبي عمر، وأسقط هذا الناسخ "واو" "عمرو" في جميع مواضع ذكره في المخطوطة.

(4) سقطت الكلمة من (م).

(5) (ق): وعلم الفقه.

(6) في (ر) و(م): الكتب؟؟

(7) الزاهدة "خيرونة" أو"خدونة" وهي من «النساء الأندلسيات اللاتي دخلن المغرب لهذا العصر [=عصر السلاجي] واتصلت بأعلامه وتوفيت به».كانت خيرونة تتقن الفقه وتبحث في أحكامه العملية، كما اهتمت بتزكية حياتها الروحية فاعتنت بدراسة الكتب الصوفية وتقليد أئمة التصوف حتى صارت «من الزاهدات العابدات»، واهتمت بأمور العقيدة إذ «كانت تحضر مجلس عثمان السلاجي إمام أهل فاس في الأصول». انظر: المديوني عن ابن مؤمن، بغية الراغب، الشرح: 60، والمنوني – العلوم: 35.

(8) (م): أسقط "فصلا" الثانية.

(9) (م): وكان.

(10) (ق): دأبا.

قال ابن مؤمن: «فقام ببالي أن أرتبها، وأعمل لها شبه الخطبة، فشاورت الشيخ أبا[1] عمرو في ذلك فمنعني منه[2]، وقال: "لم أتعرض فيها أن تكون تأليفاً يُكتب ويَشتهر[3]، وإنما كتبتُها لخيرونة خاصة، فشاء الله أن تشيع، فاتركها كما هي، ولا تزد فيها شيئاً، فتخرج عما قُصد بها[4]"».

فهذا يدل على خطأ رواية ابن ناهض في إثبات الخطبة في هذه العقيدة، ولكن الواقع[5] ثبوتها [6]في أكثر النسخ، فلنتكلم عليها على تقدير[7] ثبوتها على رواية ابن ناهض.

---

(1) (ق): أبي؟!

(2) (ق): ومنعني منها.

(3) (م): تكتب وتشتهر.

(4) (ق): قَصَد.

(5) (ر): واقع؟؟.

(6) بداية سقط طويل في النسخة (ق).

(7) (م): تقييد؟!

[الكلام في الخطبــة]

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الكلام في هذه الخطبة يشتمل على بابين:

الباب[1] الأول: في الثناء على الله ـ تعالى ـ.

والباب الثاني: في الصلاة على رسول الله[2] ـ ﷺ ـ.

---

(1) لفظة: "الباب" سقطت من (م).

(2) (ر): على رسوله.

فالبـاب[1] الأول

[في الثناء على الله ـ تعالى ـ]

الكلام فيه في مقدمة، وأربعة فصول.

وفصوله بحسب كلمـاته:

- الفصل الأول: في الحمد.
- والثاني: في الكلمة الكريمة وهي لفظة: «الله».
- والثالث: في لفظة: «الرب».
- والرابع: في لفظة: «العالمين».

(1) (ر) و(م): فأما الباب.

[في المقدمة]

[فأمـا المقدمة: فالكلام فيها في ثلاث[1] مسائل][2]:

المسـألـة الأولى:

الخطبـة في اللغـة

مـأخوذة من "الخَطْبِ"، وهو الأمر المهـم العظـيم النـازل بالنـاس، فكانـت عـادة العرب إذا نزل بهم الأمر المهم قام سيد القوم[3] أو عالمهم فيهم خطيباً، فـأخبرهم بمـا يستكشفون ذلك[4] الأمر المهـم، أو مـا تكـون عاقبتـه، وذلـك كمـا فعـل أبـو بكـر الصديـق ـ رضي الله عنه ـ حين نزل بالصحابـة مـا نـزل بهم من مـوت النبي[5] ـ صلى الله عليه وسلم ـ. رُوي عن عائشة[6] وغيرها من الصحابـة[7] ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ، «أن النبي! ـ صلى الله عليه وسلم ـ لما قُبض وسُجِّيَ، دهش الناس، وطاشت عقـولهم، فمـنهم مـن خُبـل، ومـنهم مـن أُصمـت، ومنهم من أُقعد إلى الأرض؛ فكان عمر ـ رضي الله عنه ـ ممن خبل، وجعل يصيح ويحلف: "ما مات رسـول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ". وكان ممن أخرس عثمان ـ رضي الله عنه ـ، ولا يسـتطيع[8] كلامـا. وكـان مـمن أقعـد علـيٌّ ـ رضي الله عنه ـ، فلم يستطـع حراكـاً. وأمـا عبـد الله بـن أُنَيْس[9]،

---

(1) (ر): ثلاثة!

(2) جاء في (م): "أما المقدمة فتشتمل على ثلاثة مسائل".

(3) (ر): سيدهم.

(4) (ر): به ذلك.

(5) (ر): رسول الله، (م): "من أمر موت رسول الله".

(6) أضاف (م): "رضي الله عنها".

(7) (م): الصحبة!

(8) (ر): فلم يستطع.

(9) هناك خلاف بين المؤرخين للسيرة في شأن حاملي هذا الاسم من الصحابة هل هما شخص واحد أم أكثر من شخص يحملان أو يحملون نفس الاسم واسم الأب؛ وأشهر هؤلاء: الصحـابي عبد الله بـن أنيس =

فأضني[1] حتى مات[2].

وبلغ الخبر إلى أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، وكان بالسُّنْح[3]، فجاء وعيناه تذرفان دموعاً، وزفراته تتردد في صدره، حتى دخل على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فانكب عليه، وكشف وجهه، وقبّل جبينه، وجعل يبكي ويقول: "بأبي أنت وأميّ، طبت حياً وميتاً، وانقطع لموتك[4] ما لم ينقطع لموت[5] أحد من الأنبياء من النبوة، ولو أن موتك كان اختياراً لجُدنا لموتك [بالنفوس][6]، فاذكرنا يا محمد عند ربك، ولنكن من بالك".

ثم خرج، وقام فيهم خطيباً وقال: "أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وخاتم أنبيائه، وأشهد أن الكتاب كما نزل، وأن الدين كما شرع، وأن الحديث كما حدث، وأن القول كما قال، وأن[7] الله هو الحق المبين"، (في كلام طويل).

= الجهني كان من فدائيي الصحابة على عهد النبوة، كُلِّف باغتيال بعض زعماء الكفار (مثل: سفيان ابن خالد بن نبيح الهذلي، وسلام بن حقيق) فنجح في مهمته، أما ما نقله السهيلي والصالحي (انظر توثيق مصدريهما في الهوامش اللاحقة) ونقله اليفرني عنهما هنا في شأن موت هذا الصحابي فلم تنقله كتب الصحاح، والصحيح أنه مات بالشام في خلافة معاوية. عن سيرته ينظر مثلا: ابن حجر، الإصابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض: 4/ 13 وما بعدها، وانظر أيضا خليفة بن خياط، الطبقات، تح: د. سهيل زكار: 1/ 198، وابن الأثير، أسد الغابة: 3/ 75.

(1) قال أبو السعادات ابن الأثير: «في حديث الحدود: «إن مريضا اشتكى حتى أضنى»؛ أي أصابه الضَّنَى وهو شدة المرض حتى نحل جسمه»، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي: 3/ 104.

(2) زاد في أصل الرواية: "كمدا".

(3) في: (ر) و(م): النشح، والصواب ما جاء في الأصل؛ والسنح منطقة في عالية المدينة، على بعد كيلومترين تقريبا من مسجد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وكان لأبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بيت بها حيث كانت تقيم زوجه بنت خارجة.

(4) (م): بموتك.

(5) (م): بموت.

(6) سقطت في الأصل، وأثبتت من بقية النسخ.

(7) (م): أسقط "أن".

ثم قال: "أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت، وإن الله ـ تعالى ـ قد اختار لنبيه ـ ﷺ ـ ما عنده على ما عندكم، وخلّف فيكم كتابه وسنة نبيه ـ ﷺ ـ، فمن أخذ بهما عرف، ومن فرق بينهما أنكر...".

فلما فرغ من خطبته قال: "يا عمر، أنت الذي تقول على باب نبي الله ـ ﷺ ـ: "والذي نفس محمد[1] بيده ما مات رسول الله ـ ﷺ ـ؟". / [ص: 3] أما علمت أن الله ـ تعالى ـ[2] قال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر/ 29]، ثم قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[3]، ثم قال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾[4]؟".

(ثم قال[5]:) "انظروا ـ رحمكم الله ـ[6] فيمن تقدموه[7]".

فناداه المهاجرون والأنصار: "صدقت يا أبا بكر!".

فقال عمر ـ رضي الله عنه ـ: "كأني والله لم أسمع بهذه الآيات[8] في كتاب الله لما نزل بنا!"، وفي بعضها: "لله درّك يا أبا بكر، أحييت الناس، أحياك الله، ما ظننت أن هذه الآية[9] نزلت في كتاب الله ـ تعالى ـ".

---

(1) في (ر): نفسي.
(2) سقطت كلمة "تعالى" من (م).
(3) الأنبياء/ 34-35.
(4) آل عمران/ 144.
(5) أضاف (م): رحمه الله.
(6) (م): رحمكم الله انظروا.
(7) (ر): تقدمونه.
(8) (ر): الآية.
(9) (م): الآيات.

ثم قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: [الطويل]

«لعمري لقد أيقنتَ أنك ميت ... ولكنّما أبدى الذي قُلتَه الجَزَع

وقلتُ يغيب الوحي عنا لفقده[1] ... كما غاب موسى، ثم يرجعُ[2] كما رجع

وكان هواي أن تطول حياته ... وليس لحي في بقا ميت طمع

[3]فلم تك لي عند المصيبة حيلة ... أرد بها أهل الشماتة والقَذَع[4]

سوى آذَنَ اللهُ في كتابه ... وما آذن اللهُ العباد به يقع

ألا إنما كان النبي محمدٌ ... إلى أجلٍ[5] وافى[6] به الوقتَ فانقطع»[7] ـ[8]

---

(1) في الأصل: لفقد، (ر): بفقده.

(2) (م): رجع.

(3) زاد السهيلي هنا بيتا أسقطه اليفرني وهو قول الشاعر:

«فلما كشفنا الْبُرْدَ عن حُرّ وجهه ... إذا الأمر بالجزع الْمُوهِبِ قد وقعْ»

(4) (ر): الفزع .

(5) (ر) و(م): زيادة: وما.

(6) (م): أسقط: وافى.

(7) زاد السهيلي على ما ذكر اليفرني أبياتا أخرى هي:

«دين على العِلّاتِ مِنّا بِدِينه ... ونُعْطِي الذِي أعطى، ونمنع ما منع

وَلّيْت مَحْزُونًا بِعينِ سَخِينَةٍ ... أُكَفْكِفُ دمعِي والفؤادُ قد انْصَدَعْ

وقلت لعيني: كل دمعٍ ذَخَرْته ... فجودي به إن الشّجِيّ له دُفَعْ»

ويبدو أن هذه الأبيات التي أوردها اليفرني نقلا عن غيره ـ كما سأذكر في الإحالة القادمة ـ مما نسب إلى عمر، وليست له في الحقيقة رغم ورودها في ديوانه. انظر الديوان، جمع: عمر بن حسين الموجان، ص: 139.

(8) جاء خبر عائشة ـ رضي الله عنها ـ هذا عند أبي القاسم السهيلي في "الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام"، انظر: تح: عمر عبد السلام السلامي: 4/ 584 وما بعدها. وأورده أيضا: محمد =

وتقول العرب: "خطبت على المنبر خُطبة" بالضم، و"خطبت القوم وعليهم خطبة"، و"المرأة" خِطبة.

وأما حقيقتها[1] في اللغة: فهي[2]: «كلام منظوم، بنوع من البلاغة تفزع له[3] الخواطر، وتجلب إلى قائله النواظر، عند ملاقاة الأكابر، والاجتماع للمهمات، واستجلاب الرأي في كشف الملمات، يقع به التنبيه على المقصود، وتنفض عنه الجموع بمحصول محمود، والناس فيه بين موجز مفيد، ومسهب مزيد».

وأما الخُطبة في الشرع، فهي: «الثناء على الله ـ تعالى ـ، والصلاة على رسوله محمد[4] ـ ﷺ ـ، وقراءة شيء من القرآن، والوعظ، والوصية بالتقوى».

= الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، تح وتع: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض: 12/ 274. و الثابت الصحيح في الموضوع عن عائشة ما رواه البخاري في "صحيحه": (كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه)، بلفظ مغاير، وليست فيه الأبيات التي ذكرها اليفرني منسوبة لعمر ـ رضي الله عنه ـ، انظر: الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، رقم:1241: 23/ 71. ورواه البخاري في مواضع أخرى بألفاظ مختصرة انظر: (كتاب أصحاب النبي، باب قول النبي ـ ﷺ ـ: (لو كنت متخذا خليلا)، رقم: 3667 و3668 و3669: 5/ 6. (كتاب المغازي، باب مرض النبي ـ ﷺ ـ ووفاته)، أرقام: 4452، و4455: 6/ 13 وما بعدها، وفي (كتاب الطب، باب اللدود)، رقم: 5710: 7/ 127. وعزاه الهيثمي لأحمد وأبي يعلى وليس فيه الأبيات. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا: 9/ 31 وما بعدها، ورواه ابن إسحاق في "سيرته" عن أبي هريرة، وابن إسحاق مدلس، لم يصرح بالسماع، وليس عنده الأبيات. انظر: السيرة النبوية، تح: أحمد فريد المزيدي:2/ 713.

(1) (م): "وأما حقيقة الخطبة".

(2) (م): فهو.

(3) (ر): إليه.

(4) سقط اسم "محمد" من (م).

المسألة الثانية:

لِـمَ وقعت البداية بالخطبة في أول الكلام[1]؟

فالجواب: أنهم إنما فعلوا ذلك لجريان عادة الناس بذلك، أنهم يبتدئون بالخطبة في كل أمر مهم مما لهم فيه خوض[2]، و[عليه][3] إقبال.

المسألة الثالثة:

[لماذا خُصّت الخطبة بالحمد؟]

إنما خصّت الخطبة بالحمد دون غيره من الأذكار لوجوه:

- **أحدها**: أنه ورد كثيراً في مفتتح الخطابات في الكتاب والسنة، وأجمعت على ذلك الأمة.

- **وثانيها**: أن الأذكار غير الحمد قاصرات[4] على المذكور بها، والحمد يتعداه إلى غيره، فهو أعم؛ لأنه يخصّه ويعمّ غيره، فهو أولى وأبلغ مما يخصّه[5] فقط.

- **وثالثها**: أن أوصاف الحمد والأحماد عند العرب محصورة في أربعة أشياء:[6] الجمال، والكمال، والافتخار، والاقتدار، فلا يُتصوّر الحمد عندهم إلا مع الاتصاف بها أو ببعضها، ولا يتصف بجميعها على الحقيقة[7] إلا الله[8].

---

(1) بدلا من العنوان أعلاه، ورد في (م): "لم تقع الخطبة في أول الكلام".

(2) (م): نهوض.

(3) في الأصل و(ق): وعليهم.

(4) (ر) و(م): قاصرة.

(5) (ر): مما يخص.

(6) أضاف (ر) و(م): وهي.

(7) سقطت الكلمة من (م).

(8) أضاف (ر) و(م): "تعالى".

وقال بعض الحكماء: "موجبات الحمد: اثنان وخمسون خصلة، ما اجتمعت قط لمخلوق، وإليها وقعت الإشارة بكلمة "حمد"؛ فإن الحاء ثمانية، والميم أربعون، والدال أربعة". [وقد أحسن المتنبي[1] حيث قال: [البسيط]

«تَمَلَّكَ الحَمدَ حَتى ما لِمفتَخِرٍ[2] في الحَمدِ حاءٌ ولا مِيمٌ ولا دالُ»[3]

وقال رسول الله ـ ﷺ ـ][4]: (ما من أحد أحب إليه المدح من الله، ولذلك مدح نفسه)[5]. وقال ـ عليه السلام ـ: (أولى الناس بالله، وأولاهم بما عنده، الحامدون على السراء والضراء)[6].

---

(1) أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي، الشاعر العربي المعروف، عاش بين: (303 إلى 354هـ)، انظر عن ترجمته مثلا عند: كمال الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، ص: 223، وابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس: 1/ 120.

(2) (ر): افتخره.

(3) أي الحمد كله له بأسره وليس لغيره منه جزء. يعني أنه المحمود في أفعاله وأقواله وليس يُحمد دونه أحد. وهذا البيت كما ذكر الشارح هو لأبي الطيب: انظر: ديوان المتنبي، ص: 489، ونسب جمال الدين القفطي هذا البيت لمحمد بن إسماعيل بن إسحاق أبي الحسين الكاتب القيرواني، انظر كتابه: المحمدون من الشعراء وأشعارهم، تق وتح: حسن معمري، ص: 157.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(5) رواه مسلم في "الصحيح" عن عبد الله بن مسعود: (كتاب التوبة، باب غيرة الله ـ تعالى ـ وتحريم الفواحش): رقم: 2760: 4/ 2113.

(6) جاء في "الدعاء" للطبراني: «عن ابن عباس، ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (أول من يدعى إلى الجنة الحمادون الذين يحمدون الله على السراء والضراء)»، انظره، تح: مصطفى عبد القادر عطا، رقم: 1768، ص:501، وقال السيوطي في "الدر المنثور في التفسير بالمأثور": «أخرج أبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في "شعب الإيمان" عن ابن عباس قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ [وذكر الحديث السابق]، وأخرج ابن المبارك عن سعيد بن جبير قال: (إن أول من يدعى إلى الجنة الذين يحمدون الله على كل حال) [أو قال]: (في السراء والضراء)»: 4/ 267، وذكر عبد الرزاق بن عبد المحسن عن حديث الهامش أنه «رواه الطبراني في "المعجم الكبير"، وأبو نعيم في "الحلية"، والحاكم في "المستدرك"، لكن =

فإذا كان الحمد من الله[1] بهذه المنزلة، فلم لا يجب[2] الافتتاح به عند المهمات ونزول الملمات.

وإذا تقررت هذه المسائل فلنرجع إلى الفصول[3].

= في إسناده ضعفا، وقد رواه ابن المبارك في "الزهد" بسند صحيح موقوفاً على سعيد ابن جُبير»، انظر: دراسات في الباقيات الصالحات، دراسة بمجلة "الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة"، ع: 113: 43/ 269.

(1) من الله: سقطت في (م).

(2) (ر): يجب.

(3) (ر): للفصول.

الفصل الأول:
في الحمد

والكلام فيه في عشر[1] مسائل:

المسألة الأولى:
في مدلول الحمد، والمدح، والشكر لغة.

أما الحمد: فقال ابن فارس[2]: «الحمد بخلاف[3] الذم»[4].

وقال الجوهري[5]: «هو[6] نقيض الذم»[7].

وقال ابن القوطية[8]: «هو ضد الذم»[9].

---

(1) (ر): عشرة.

(2) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسن (329-395هـ/ 941-1004م)، إمام من أئمة اللغة والآداب، من مؤلفاته: "معجم مقاييس اللغة"، "كتاب الصاحبي" في فقه اللغة، "كتاب جامع التأويل في أصول القرآن"، "كتاب المجمل". انظر عنه مثلا: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 1/ 119.

(3) (ر) و(م): خلاف.

(4) انظر: ابن فارس: مجمل اللغة، تح: زهير سلطان: 1/ 250؛ ومعجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 2/ 100.

(5) هو أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت.393هـ/ 1003م) عالم لغوي، أصله من فاراب من بلاد الترك، درس على أبي علي الفارسي، والسيرافي، ثم طاف بلاد ربيعة ومضر، فأخذ العربية مشافهة من العرب، أشهر كتبه: "تاج اللغة"، و"صحاح العربية" المعروف اختصارا بـ«الصحاح»، وله كتاب في العروض ومقدمته في النحو. انظر عن ترجمته مثلا: الذهبي، سير أعلام النبلاء، عناية: محمد أيمن الشبراوي: 12/ 526.

(6) سقطت «هو» من (م).

(7) الجوهري، الصحاح، تح:أحمد عبد الغفور عطار: 2/ 466.

(8) ابن القوطية هو أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم الأندلسي (ت.367هـ/ 977م)، مؤرخ من أعلم أهل زمانه باللغة والأدب، إشبيلي الأصل، عاش ومات بقرطبة، من أهم كتبه: "الأفعال الثلاثية والرباعية"، و"المقصور والممدود"، و"تاريخ فتح الأندلس"، انظر عنه مثلا: ابن خلكان الوفيات: 4/ 368.

(9) انظر له: كتاب الأفعال، تح: علي فودة، ص: 43.

ويقال: "حمدت الرجل، أحمده حمدا ومحمدة، فهو حميد، ومحمود، وأحمدته": وجدته محمودا، و[1]تقول: "حُماداك"، [2]أي غايتك، / وفعلك المحمود منك[3] غير [ص: 4] المذموم، و"التحميد" أبلغ من الحمد، و"المحمّد" الذي كثرت خصاله المحمودة، ورجل "حمدة": يكثر حمد الأشياء، ويزعم فيها أكثر مما فيها.

وأما "الشكر": فهو «الثناء على المحسن بما أولاكه[4] من المعروف، ويقال: شكرته، وشكرت له، وباللام أفصح»[5]، قاله الجوهري.

وأما "**المدح**": فقال ابن فارس: «هونقيض الهجاء، وهو حسن الثناء على المحسن، ويقال: "انمدحت الأرض": [6]اتسعت»[7].

المسألة الثانية:

في حقيقته في الشرع.

اعلم أن للناس فيه تعريفات كثيرة، منها لفظية، ومنها رَسْمِيّة، وأكثرها مدخولة، ولنقتصر فيها على حكاية الأقوال، من غير تعرض لها بتصحيح ولا إبطال[8]:

التعريف الأول: إن الحمد هو: «الثناء على المحمود بصفاته[9] وأفعاله المحمودة».

---

(1) (ر): أو.

(2) أضاف (م): أي تفعل كذا.

(3) (م): سقطت: منك.

(4) (ر) و(م): أولى له.

(5) الجوهري، الصحاح: 2/ 702.

(6) زاد (ر): أي.

(7) انظر: ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 826.

(8) (ر): وإبطال.

(9) (م): بجميل صفاته.

والتعريف[1] **الثاني**: إن الحمد هو: «الثناء على المحمود بما فيه من خصال السؤدد».

والتعريف[2] **الثالث**: إن الحمد هو: «الثناء الحسن».

والتعريف الرابع: إن الحمد هو: «الثناء الكامل»[3].

والتعريف الخامس: إن الحمد هو: «الثناء الحسن، والذكر الجميل».

والتعريف السادس: إن الحمد[4] هو: «الثناء على المحمود بصفات الكمال [ومحاسن الأمور في الأقوال والأفعال][5]».

والتعريف السابع: إن الحمد هو: «إشاعة المدح وإظهاره بالقول».

والتعريف الثامن: هو: «ذكر جميل، مطرب[6] عند سماعه، صادر عن رضا النفس، وصفاء القلب».

والتعريف التاسع: هو: «ما أُرضيَ به المسخوط، وحُلَّ به المربوط».

والتعريف العاشر: هو: «الثناء على الله، وذكر[7] أوصاف جلاله».

والتعريف الحادي عشر: هو: «الشكر الكامل».

والتعريف الثاني عشر: هو: «المدح».

---

(1) (م): أسقط واو العطف.

(2) (ر) أسقط: "والتعريف" هنا وفيما تبقى من التعريفات.

(3) زاد (م): "بصفات الكمال ومحاسن الأمور في الأقوال والأفعال".

(4) (ر) أسقط: "أن الحمد".

(5) (م): سقط ما بين المعقوفتين.

(6) (ر) أسقط: مطرب.

(7) (م): وذلك.

فهذه الأقوال كلها[1] منقولة عن العلماء ـ رضوان الله عليهم ـ[2].

وقال الإمام فخر الدين الرازي: «يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد، فنقول: حقيقة الحمد ليس هي عبارة عن قولنا: "الحمد لله"؛ لأن قولنا: "الحمد لله"، إخبار عن حصول الحمد، والإخبار عن الشيء مغاير للمخبَر عنه، فوجب[3] أن يكون تحميد الله ـ تعالى ـ مغايرا لقولنا: "الحمد لله".

فنقول: حَمْد المنعَم عليه، عبارة عن كل فعل يُشعر بتعظيم المنعِم بسبب كونه منعِما، وذلك الفعل إما أن يكون فعل القلب، أو فعل اللسان، أو فعل الجوارح:

- أما فعل **القلب**: فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفاً بصفات الكمال.
- وأما فعل **اللسان**: فهو أن تكون أقواله مطابقة لاعتقاده.
- وأما فعل **الجوارح**: فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعِم موصوفاً بصفات الكمال والجمال[4]»[5].

وقال[6]: «إن[7] الحمد إنما يكون حمداً على النعمة، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة، لكن نعم الله[8] خارجة عن[9] التحديد والإحصاء، قال الله[10]

---

(1) (م) زاد: مروية.

(2) (م): رضي الله عنهم.

(3) (ر): فيجب.

(4) زاد (م): والجلال.

(5) الرازي، مفاتيح الغيب:1/ 197 وما بعدها.

(6) زاد (ر): الحسن؟؟.

(7) (ر) أسقط: "إن".

(8) زاد (ر): تعالى.

(9) (ر): على.

(10) (ر): أسقط اسم الجلالة.

ـ تعالى ـ: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[1]. ولنتكلم في مثال واحد منها، وهو أن الإنسان مؤلف من نفس وبدن، ولا شك أن أَدْوَنَ الجزئين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن، وقد ذكر أصحاب التشريح فيه قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع][2] والمصالح التي دبرها الله ـ تعالى ـ بحكمته في تخليق بدن الإنسان، ثم نسبة[3] النفس من البدن أيضا بهذا[4] المقدار، وعند هذا يظهر[5] أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الإنسان تشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أكثر، ثم إذا ضم إلى هذه الجملة آثار حكمة الله ـ تعالى ـ في خلق العرش، والكرسي، والسماوات[6]، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات، وتخصيص كل واحد منها بأقدارها، وأحيازها، وألوانها، ثم يضم إليها آثار تخليق الجمادات والنباتات[7] والحيوان[8]، عُلم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة، أو أقل، أو أكثر[9]، ثم إنه[10] ـ تعالى ـ نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان كما قال[11]: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[12]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[13]،

---

(1) إبراهيم/ 36.
(2) هنا ينتهي سقط النسخة: (ق).
(3) (ق): نسب.
(4) (ق): هذا.
(5) (ق) و(م): يظهر.
(6) زاد (ق): والأرض.
(7) في غير الأصل: والنبات.
(8) (ر): الحيوانات.
(9) (ر): أو أكثر أو أقل.
(10) (ر): الله.
(11) زاد (ق) و(ر): تعالى.
(12) الجاثية/ 12.
(13) البقرة/ 28.

وحينئذ يظهر أن قوله[1]: **(الحمد لله)**، مشتمل على ألف ألف مسألة أو أكثر أو أقل[2]»[3].

المسألة الثالثة:

في حكم الحمد.

وهو عند أهل السنة والمعتزلة واجب، خلافاً لقوم، لكن اختلفوا / في مَدْرَك [ص: 5] الوجوب:

فقال أهل السنة: «مدركه الشرع».

وقال[4] المعتزلة: «مدركه العقل».

احتج أهل السنة بالمنقول والمعقول:

أما المنقول: فالكتاب، والسنة، والإجماع.

۞ أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ لنبيه محمد ـ عليه السلام ـ[5]: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَـٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ﴾[6]، والأمر عند الأصوليين محمول على الوجوب إذا عري عن القرائن الصارفة عن الوجوب.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ[7]﴾[8]، على قول أكثر المفسرين: «إن

---

(1) تعالى.
(2) في غير الأصل: أو أقل أو أكثر.
(3) الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 23.
(4) في غير الأصل: وقالت.
(5) (ر): لنبيه عليه الصلاة والسلام، (م): محمد ـ ﷺ ـ.
(6) النمل/ 61.
(7) (م): سقط قوله ـ سبحانه ـ: ـ رب العالمين ـ.
(8) الفاتحة/ 1.

معناه الطلب، و[1] إن كان لفظه لفظ الخبر»[2].

وأما السنة: فقوله ـ ﷺ ـ (قيدوا النعم بالشكر)[3]، وفي بعضها: (قيدوها بالحمد)[4].

وأما الإجماع: فأجمع أهل السنة على وجوبه بالسمع لا بالعقل.

وأما المعقول: فلأنه لو كان واجباً بالعقل، لكان وجوبه إما لفائدة، أو لا[5] لفائدة، والقسمان باطلان، فالقول بالوجوب العقلي باطل.

إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لفائدة؛ لأن تلك الفائدة إما أن تعود إلى المحمود، أو إلى الحامد:

وعودها إلى المحمود باطل؛ لأنه ـ تعالى ـ منزَّه عن جلب المنافع ودفع المضار.

وعودها إلى الحامد أيضا باطل؛ لأنها إما عاجلة أو آجلة، والعاجلة باطلة؛ لأن الاشتغال بالحمد مشقة، ومضرة عاجلة، والآجلة أيضا باطلة، لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخروية دون إخبار الشارع[6] بها، ولا إخبار. فلم يكن القطع بحصول العقاب على ترك الحمد، بل احتمال العقاب على الحمد من وجوه:

- أحدها: أن الحامد مِلْكٌ للمحمود، فإقدامه على الحمد بغير إذنه من غير ضرورة لا يجوز.

---

(1) سقطت الواو في: (ر).

(2) انظر مثلا تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش: 1/ 136.

(3) بل هو مقطوع على عمر بن عبد العزيز كما في "الشكر" لابن أبي الدنيا، رقم: 27، ص: 13، وفي "الحلية" لأبي نعيم: 5/ 340.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(5) (ق): لغير.

(6) (ر): الشرع.

- وثانيها: أن من أعطاه الملك كسرة من الخبز، أو قطرة من الماء، فاشتغل يذكرها[1] في المحافل العظيمة استحق التأديب، وكل نعم الدنيا بالقياس إلى خزائن[2] الله، أقل من تلك الكسرة إلى خزانة ذلك الملك، فلعل الحامد أو الشاكر[3] يستحق العقاب بسبب شكره.

- وثالثها: [4]لعله لا يهتدي إلى الحمد اللائق بالمحمود، فيستحق العقاب على ذلك.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن أن يجب لا لفائدة لوجهين[5]:

- أحدهما: أنه عبث، وهو[6] قبيح على الله ـ تعالى ـ.

- والثاني: أن المعقول من الوجوب ترتيب الذم والعقاب على الترك، وإذا فُقد ذلك امتنع تحقق الوجوب.

احتج من قال بـ«الوجوب العقلي» بأن قوله ـ تعالى ـ[7]: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[8]، يدل على أن[9] الحمد مِلكه، وخلقه؛ لكونه أضافه إلى نفسه، وذلك يدلّ على استحقاق الحمد له[10] في كل الأوقات، سواء [كان قبل الشرع أو بعده][11].

(1) (ق) و(م): بذكرها.

(2) في غير (ق): خزانة.

(3) (ق): فلعل الحامد والشاكر، (ر): فلعل الشاكر.

(4) أضاف (م): إن الحامد.

(5) (ق): إلا لفائدة.

(6) (م): والعبث.

(7) (م): بأن من قال.

(8) الفاتحة/ 1.

(9) (ق): أسقط: أن.

(10) (ق): لله.

(11) (م): سواء كان الشرع أو لم يكن.

والجواب: أن قاعدة «الإيجاب العقلي» عندنا[1] باطلة، بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[2]، وقوله[3]:﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[4].

واحتج من قال بـ[5] «أنه غير واجب»، أن[6] التحميد إما أن يكون على إنعام وصل إليهم، أو[7] لا.

و[8]الأول: باطل؛ لأنه يقتضي أنه ـ تعالى ـ طلب منهم الجزاء على فعله والمكافأة، وذلك باطل في حقه[9].

والثاني: فيه إتعاب المكلّف[10]، وذلك يوجب الظلم.

وأيضا الاشتغال بالحمد فيه تعب للحامد، وغير نافع للمحمود؛ لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره، فثبت أن الاشتغال به[11] عبث وضرر، وذلك يوجب أن لا يكون مشروعا.

---

(1) أي عند أصحابه من الأشاعرة.

(2) الإسراء/ 15.

(3) (ر): وقوله تعالى، (م): وقوله تعالى أيضا.

(4) النساء/ 164.

(5) سقطت الباء من (ق).

(6) (م): بأن.

(7) (ق) و(ر): أم.

(8) سقطت الواو من (ق).

(9) (م) أضاف: تبارك وتعالى.

(10) (ر): للمكلف.

(11) سقطت من: (م).

والجواب: أن ما ذكروه[1] مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وهما باطلان عندنا.

المسألة الرابعة:

في نسبة الحمد إلى المدح، والثناء، والشكر.

أما نسبته إلى "المدح": فاختلف الناس فيه على ثلاثة أقوال:

❖ **أحدها**: «أنهما لفظان مترادفان، ومعناهما واحد».

قال صاحب[2] «الكشاف»[3]: «الحمد والمدح أخوان»[4].

وقال ابن الأنباري[5]: «الحمد مقلوب المدح، يقال: حمد ومدح، وهذه[6] كما يقال: جذب وجبذ؛ [لأن الهاء تبدل من الحاء][7]»[8].

---

(1) (ر): ذكره.

(2) يقصد الزمخشري المعتزلي جار الله أبا القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، عاش في الفترة: (467 -538هـ/ 1074-1143م).

(3) طبع «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» عدة طبعات، والمعتمد في هذا التحقيق: ط: إحياء التراث العربي، بيروت. (د.ت)، بتحقيق عبد الرزاق المهدي.

(4) الزمخشري، الكشاف: 1/ 51.

(5) أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري (ت.304هـ/ 917م)، المقرئ النحوي الإمام الحافظ اللغوي، صنف في علوم القرآن، والغريب والمشكل، والوقف والابتداء، له كتاب "الوقف والابتداء"، وكتاب "المشكل"، و"غريب الغريب النبوي"، و"شرح المفضليات"، و"شرح السبع الطوال"، وكتاب "الزاهر"، وكتاب "الكافي" في النحووغيرها. عن ترجمته يراجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان: 4/ 341-343.

(6) سقطت من (م).

(7) ساقط من (م).

(8) انظر: الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور: 1/ 108، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل: 1/ 32، وراجع: علاء الدين الصالحي، =

❖ **والقول الثاني**: «إن الحمد أعم من المدح»، والدليل على ذلك، أن الحمد يطلق على المكرَّر وغير المكرَّر، والمدح لا يطلق إلا على المكرَّر.

[ص: 6] ❖ **والقول/ الثالث**: «إن المدح أعم»، وذلك من وجوه:

- **أحدها**: أن المدح يكون للحي ولغيره من الجماد[1]، كمدحهم للجواهر[2] واليواقيت، فيقال: [ما أحسنها، وما أصفاها][3]، بخلاف الحمد، إنما يكون للحي.

- **وثانيها**: أن المدح يكون قبل الإحسان، وبعده، وأما الحمد فلا[4] يكون إلا بعد الإحسان.

- **وثالثها**: أن المدح يكون مأمورا به، ومنهيا عنه، كقوله ـ ﷺ[5] ـ: (احثوا التراب في وجوه المداحين)[6]، وأما الحمد، فإنه أمور به مطلقا، قال

= التحبير شرح التحرير، تح: عبد الرحمن الجبريني، عوض القرني، أحمد السراج: 1/ 53.

(1) (ق) و(ر): الجمادات.

(2) (ر): الجواهر.

(3) (ر): ما أصفاها وما أحسنها.

(4) (ق) و(ر) و(م): فإنه لا.

(5) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) ورد في "مسند" أحمد بلفظ: (إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب)، تح: شعيب الأرنؤوط وغيره، وعلق شعيب ومن معه في الهامش بقولهم: «صحيح لغيره...أخرجه ابن أبي شيبة: (7/ 9-8)، وعبد بن حميد في "المنتخب": (812)، والبخاري في "الأدب المفرد": (340)، وابن حبان: (5770)، والطبراني في "الكبير": (13589)، وفي "الأوسط": (2514)، والبيهقي في "الشعب": (4867)، والخطيب في "تاريخه": (11/ 107) من طرق، عن حماد، بهذا الإسناد [يعني إسناد الإمام أحمد]. وأخرجه ابن حبان: (5769)، وأبو نعيم في "الحلية": (6/ 127)، والخطيب في "تاريخه": (7/ 338) من طريق زيد بن أسلم، والعقيلي في "الضعفاء": (3/ 451)، وابن عدي في "الكامل": (7/ 2545) من طريق السائب والد عطاء، وأبو نعيم في "الحلية": (6/ 99) من طريق عبد الرحمن بن جبير، ثلاثتهم عن ابن عمر، به، مرفوعا»، انظر: المسند، رقم: 5684: 9/ 496، وهامش: 2 من نفس الصفحة.
وأورده الهيثمي في "مجمع الزوائد": وقال: «رواه أحمد والطبراني في "الكبير" و"الأوسط"، ورجاله رجال الصحيح»، المجمع: (باب: ما جاء في الحمد والمدح والمداحين)، رقم: 13290: 8/ 117، ورقم: 13991: 8/ 118.،

ـ عليه السلام ـ[1]: (من لم يحمد الناس لم يحمد الله)[2].

وأما نسبته إلى "الثناء" فاختلف فيه أيضا على ثلاثة[3] أقوال:

❖ **أحدها**: «أنهما لفظان مترادفان». ويدل عليه: أن أكثر التعريفات المذكورة أنهم إنما فسروا الحمد بالثناء، وقد قالوا: «إن الحدّ والمحدود[4] مترادفان».

❖ **وثانيها**: «أن الحمد أعم»؛ لأنه يكون مكرَّرا وغير مكرَّر، والثناء لا يكون إلا مكررا.

❖ **والقول الثالث**: «إن الثناء أعم، لإطلاقه على الخير والشر، قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (أنتم شهداء الله في الأرض[5]، فمن أثنيتم عليه بخير فقد وجبت له الجنة، ومن أثنيتم عليه بشر فقد وجبت له النار)[6]».

---

(1) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وقد ورد بألفاظ أخرى، منها: (من لم يشكر الناس لم يشكر الله)، رواه أحمد: (7504: 12/ 472، و11280: 17/ 380)، والترمذي: (السنن: تح: بشار عواد معروف: (أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك)، وقال: «هذا حديث حسن»، رقم: 1955: 3/ 403)، وبلفظ: (لا يشكر الله من لا يشكرِ الناس)، رواه أحمد: (رقم: 7939: 13/ 322، ورقم: 8019: 13/ 392، ورقم: 9034: 15/ 13، ورقم: 9934: 16/ 32، ورقم: 10377: 16/ 244، ورقم: 21838: 36/ 159)، وأبو داود: (السنن، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (كتاب الأدب، باب في شكر المعروف)، رقم: 4811: 4/ 255)، وبلفظ: (إن أشكر الناس لله أشكرهم للناس)، رواه أحمد: (رقم: 21846: 36/ 166).

(3) سقطت من (م).

(4) (ق) و(م): الحمد والمحمود.

(5) (ق) و(ر): في أرضه.

(6) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود الطيالسي عن أنس، انظر: "المسند"، تح: محمد بن عبد المحسن التركي رقم:2175: 3/ 541، وورد عند البخاري بلفظ: («هذا أثنيتم عليه خيرا، فوجبت له الجنة، وهذا أثنيتم عليه شرا، فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض»، انظر: الصحيح: (كتاب الجنائز، باب: ثناء الناس على الميت)، رقم: 1367: 2/ 97.

وأمـا نسبته إلى "الشكر"، فاختلف فيه على خمسة[1] أقوال:

❖ أحدها: «أنهمـا لفظان مترادفان»:

قال ابن قتيبة[2]: «الحمد والشكر لا يفرق الناس بينهما»[3].

قال ثعلب[4] في «الفصيح»[5]_[6]: يقال: «حمدت الرجل، إذا شكرت له صنيعه»[7].

قال ابن العربي[8]_[9]: «واستدلوا على ذلك[10] بقـول العـرب: "الحمـد لله شـكر"، فجعلوا الشكر مصدر الحمد، ولولا مـا همـا شيء[11] واحد، لما كـان مصدرا لـه»[12].

---

(1) (م): سبعة؟؟.

(2) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري وقيل المروزي: (213-276هـ/ 828-889 م)، أديـب، نحوي، فقيه، محدث، مؤرخ عربي. له العديد من المصنفات أشهرها "عيون الأخبار"، و"أدب الكاتـب" و"المعارف" وغيرها، انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 3/ 42، والصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أبـو عبد الله الأسيوطي: 14/ 261.

(3) ابن قتيبة، أدب الكاتب، تح: محمد الدالي، ص:36.

(4) أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلـب (200-291هـ/ 816-914م): إمام الكوفيين في النحو واللغة، راوية للشعر، محدث. من كتبه: "الفصيح" و"قواعد الشـعر"، و"معاني القرآن"، وغير ذلك، انظر: ابن خلكان، الوفيات: 1/ 102، والصفدي، الوافي: 6/ 350.

(5) (ق): "الصحيح"، والصواب ما جاء في الأصل.

(6) كتاب «الفصيح» لثعلب، طبع بتحقيق المستشرق ج. بـارث سـنة: 1876، وطبـع أكثـر مـن مـرة بـدار المعارف، قال ثعلب في مفتتحه: «هذا كتاب فصيح الكلام مما يجري في كلام الناس وكتبهم، فمنه مـا فيـه لغة واحدة، والناس على خلافها، فأخبرنا بصواب ذلك، ومنه ما فيه لغتـان وثـلاث وأكثـر مـن ذلـك، فأخبرنا بأفصحهن، ومنه ما فيه لغتان كثرتا واستعملتا، ولم تكن إحداهما أكثر من الأخرى، فأخبرنا بهما، وألفناه أبوابا من ذلك».الفصيح، تح: عاطف مدكور، ص: 260.

(7) ثعلب، الفصيح، ص: 275.

(8) (ق): القاضي أبو بكر بن العربي.

(9) القاضي الأندلسي أبو بكر ابن العربي المعافري عاش في الفترة بين: (468-543هـ/ 1076-1148م).

(10) (م): له.

(11) (ق): ولولا أنهما شيء واحد، (ر): ولولا ما هما شيئا واحدا.

(12) ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العـلى، ضـبط نصّـه: عبـد الله التـوراتي، خرّج أحاديثه: أحمد عروبي، 2/ 207.

واستدلوا أيضا بقولهم: «الحمد رأس الشكر».

❖ **القول الثاني**: «أنهما لفظان متباينان لفظا ومعنى»؛ أما لفظا: فظاهر، وأما معنى: فالدليل عليه ما حكاه الثعلبي[(1)] عن بعض العلماء: «أن الحمد ثناء على الله بما هو به، والشكر ثناء على الله بما هو منه»[(2)].

وقال ابن عطية[(3)]: «إن الحمد ثناء على الله بصفاته، والشكر ثناء على الله[(4)] بأفعاله»[(5)]، [وهو نحو[(6)] ما حكاه الثعلبي[(7)]][(8)]، ولا شك أن صفاته قديمة وأفعاله حادثة.

وقال الإمام فخر الدين: «الحمد على ما دفع من البلاء، والشكر على ما أعطى من النعماء[(9)]»[(10)].

---

(1) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، النيسابوري، يقال له: "الثعلبي" و"الثعالبي" وهو لقب له وليس بنسب، المفسّر المشهور، كان أوحد زمانه في علم التفسير، وصنّف (التفسير الكبير) الذي فاق غيره من التفاسير، وهو كتاب: "الكشف والبيان في تفسير القرآن"، وبسبب كثرة شيوع الكتاب وانتشاره في البلدان ولسهولة النسبة لمؤلفه سمّي بالأول. انظر عن ترجمته: ابن خلكان، الوفيات: 1/ 79-80، والصفدي، الوافي بالوفيات: 1/ 106.

(2) الثعلبي، الكشف والبيان: 1/ 108.

(3) أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي (ت.541 أو 542 أو 546هـ/ 1147 أو 1148 أو 1152م)، من أهل غرناطة الأندلسي، كان فقيهاً، عالماً بالتفسير والأحكام والحديث، وكانت له اليد الطولى في اللغة والأدب والشعر، له"فهرسة" وكتاب "المحرر الوجيز"، انظر عن سيرته عند: الذهبي، تذكرة الحفاظ:4/ 45.

(4) (ق) و(م): عليه.

(5) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد:1/ 66.

(6) (ق) سقطت: نحو.

(7) في غير (ر): الثعالبي.

(8) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(9) (ر): النعم.

(10) الرازي، مفاتيح الغيب، 1/ 191.

وقال ابن العربي: «الحمد لله[1] هو الثناء على المحمود بجميل صفاته وأفعاله، والشكر هو الثناء عليه بإنعامه»[2].

وقيل: «الحمد خبر عن[3] الشيء بما فيه من صفات حسنة، والشكر هو الخبر بما هو من أفعاله الحسنة»، وظاهر هذا النقل أنهما متباينان.

❖ **القول الثالث**: «إن الحمد أعم من الشكر»، ويدل على ذلك وجوه:

- أحدها: أن الحمد يقال على السراء والضراء، والشكر لا يقال إلا على السراء فقط، قال ـ تعالى ـ: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾[4].

- وثانيها: أنهم يقولون: "حمدت فلانا على خلقه وشجاعته"، ولا يقولون: "شكرت له ذلك"، وهذا يدل على أن الحمد أعم.

❖ **القول الرابع**: «إن الشكر أعم»؛ لأنه يكون بالفعل والقول والاعتقاد، والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، [واللغة][5]:

۞ أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾[6].

---

(1) (ق) و(ر): سقط اسم الجلالة، وهو الموافق للأصل المنقول منه.

(2) قال ابن العربي في: "الأمد الأقصى": «الحمد لله هو الثناء على المحمود بجميل صفاته وأفعاله، والشكر هو الثناء عليه بإنعامه... والحمد لله: قول باللسان، واعتقاد بالنية في الجنان، والشكر: قول وعمل»: 2/ 207 و209. وقال في "المفاتيح": « إن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام سواء كان ذلك الإنعام واصلا إليك أو إلى غيرك، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك»: 12/ 472.

(3) (ق): على.

(4) إبراهيم/ 9.

(5) سقطت في الأصل واستدركت من (ر).

(6) سبأ/ 13.

۞ وأمـا السنة: فمـا روي عنه ـ ﷺ ـ، «أنه قام في الصلاة حتى تورمـت قدمـاه، فقالوا: يا رسول الله، أليس قد غفر الله لك مـا تقدم من ذنبك ومـا تأخر؟ فقال: (أفـلا أكون عبدا شكورا)»[1].

۞ وأمـا اللغة: فاستدل صاحب «الكشاف» بقول الشاعر: [الطويل]

«أفـادتكم النعمـاء مـني ثلاثـةً يـدي ولسـاني والضـمير المحجّبـا»[2]

والحمـد بـاللسـان وحـده[3]، فهـو[4] إحـدى شعـب الشكـر، قـال: «ومنـه قـولـه ـ عليه السلام ـ[5]: (الحمـد رأس الشكـر، مـا شـكر الله عبـد لم يحمـد[6])»[7]، وإنـما

(1) الحديث متفق عليه: رواه البخاري في "صحيحه" عن المغيرة: (كتاب التهجد، باب قيام النبي ـ ﷺ ـ الليل، رقم: 1130: 3/ 14، ورواه عن المغيرة أيضا (كتاب التفسير، باب (ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك)، رقم: 4836: 8/ 584، وعن عائشة، رقم: 4837: 8/ 584، وفي (كتاب الرقاق، باب الصبر على محارم الله) عن المغيرة، رقم: 6471: 11/ 303. ورواه مسلم في "صحيحه"عن المغيرة: (كتاب صفات المنافقين، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة)، رقم: 2819: 4/ 2171، ورواه عن عائشة، رقم: 2820: 4/ 2172.

(2) الزمخشري، الكشاف: 1/ 52. وقيل هو بيت لزهير.

(3) سقطت الكلمة من (ق).

(4) (ق): هو، (ر): فهي.

(5) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) (ر): يحمده.

(7) عزاه في ضعيف "الجامع الصغير" لعبد الرزاق في "مصنفه"، وللبيهقي في "شعب الإيمان" عن ابن عمر، وضعفه الألباني. انظر: ضعيف الجامع الصغير، رقم: 2790 :1/ 411، وفي "الضعيفة" عزاه للبغوي في "شرح السنة" وللديلمي عن ابن عمرو، وضعفه بعدم سماع قتادة من ابن عمرو، انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: رقم: 3528: 8/ 23-24. وانظر: معمر بن أبي عمر، الجامع (منشور ملحقا بمصنف عبد الرزاق)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 19574: 10/ 424، والبيهقي، شعب الإيمان، تح: مختار أحمد الندوي، رقم:4085: 6/ 203، والبغوي، شرح السنة، تح: شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، رقم:1271: 5/ 50.

جعله رأس الشكر؛ لأن[1] ذكر النعمة باللسان والثناء على موليها أشيع[2] لها وأدل على مكانها من الاعتقاد، وآداب الجوارح لخفاء عمل القلب، وما في عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان، وهو النطق الذي[3] يفصح عن كل خفي، ويجلي كل[4] مشتبه.

❖ **القول الخامس:** «أن كل واحد منهما أعم من وجه، وأخص من وجه»، وبيان ذلك: أن الحمد يكون/ على السراء والضراء، والشكر لا يكون إلا على السراء، فالحمد أعم من هذا الوجه. [ص: 7]

ومن حيث إن الشكر يكون بالقول والفعل[5] والاعتقاد، والحمد لا يكون [إلا بالقول، فالشكر أعم][6] من هذا الوجه.

ويجتمعان معا فيما إذا وقع الحمد والشكر باللسان.

وقال[7] ابن العربي: «الحمد لله[8]: قول باللسان، واعتقاد بالنية في الجنان، والشكر: قول وعمل»[9]، وهذا يدل على أن كل واحد منهما أعم من وجه[10]، وأخص من وجه.

---

(1) (ق): لأنه.

(2) في غير الأصل: أشبع، وهو تحريف.

(3) (ر): لأنه.

(4) (ر): عن كل.

(5) (ق): بالفعل والقول.

(6) ساقط من النسخ جميعا عدا (م).

(7) (ر): وقد قال.

(8) (ق): أسقط لفظ الجلالة.

(9) ورد كلام للرازي قريب في معناه من هذا النص في: مفاتيح الغيب: 12/ 473.

(10) "من وجه" سقطت من (م).

المسألة الخامسة:

في أقسام الحمد

وهو ينقسم باعتبار إلى: **القديم**، **والحادث**.

قال أبو إسحاق الشيرازي[1]: «الحمد **القديم**، هو ثناء الله على نفسه، وذلك بكلامه، وكلامُه قديم، **والحادث** هو ثناء الخلق على الله، ومدحهم له، وشكرهم إياه ولغيره[2] من الخلق، (قال): وأما الحمد الذي هو[3] بمعنى الشكر، فلا يصح في حق الله ـ تعالى ـ؛ لأنه ليس بمُنْعَم عليه، وإنما هو المنعِم على غيره».

وينقسم أيضا باعتبار آخر إلى: **مطلق**، **ومقيد**.

فالمطلق لا تقسيم فيه، ومثاله: «الحمد لله».

والمقيد ينقسم قسمين[4]: **مقيد بنفي**، **ومقيد بإثبات**. **فالمقيد بنفي**[5] لا تقسيم فيه، ومثاله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلهِ ٱلذِے لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً﴾[6]، **والمقيد بإثبات**[7]، ينقسم

---

(1) أبو اسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، الفارسي الأصل (393هـ-476هـ/ 1003-1084م)، تفقه في مسقط رأسه، ثم انتقل منها إلى البصرة، ثم إلى بغداد، انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في زمانه، وبنى له نظام الملك المدرسة النظامية ببغداد فدرس بها، من مؤلفاته: "المهذب" في الفقه الشّافعي، و"التنبيه" في الفقه الشّافعيّ، و"اللمع في أصول الفقه"، و"طبقات الفقهاء"، و"التبصرة في أصول الفقه"، و"المعونة في الجدل"، وغيرها، انظر عن سيرته: النووي، تهذيب الأسماء واللغات: 2/ 172، وابن خلكان، الوفيات: 1/ 27، والصفدي، الوافي بالوفيات: 4/ 372.

(2) (ر): ولغيرهم.

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): على قسمين.

(5) (ق) و(ر): بالنفي.

(6) الإسراء/ 110.

(7) (ر): بالإثبات.

قسمين[1]: **إثبات وجود**[2]، **وإثبات حال**[3].

والوجود[4] ينقسم قسمين[5]:

- **وجود**[6] **صفة**؛ ومثاله: «الحمد لله العالم[7] القادر».
- **ووجود فعل**[8]: «الحمد لله الخالق الرازق[9]».

والحال على قسمين:

- **حال نفسية**، ومثالها[10]: «الحمد لله القديم الباقي».
- **وحال معنوية**، ومثالها[11]: «الحمد لله على كونه عالما وقادرا[12]».

واعلم أن فائدة [13]التقسيم[14] إنما[15] هو ليعلم أي أقسامه أفضل؛ وقد اختُلف في

(1) (ق): على قسمين.، (ر): قسمان.

(2) (ق): وجودي.

(3) (ق): حالي

(4) (ق): والوجودي.

(5) (ق): على قسمين.

(6) (ق): وجودي؟

(7) (ق): سقطت كلمة: العالم.

(8) زاد في (م): ومثاله.

(9) (ق): الرزاق.

(10) (ق) و(ر): ومثاله.

(11) (ر): ومثاله، وسقطت من (م).

(12) (ق) و(ر): قادرا وعالما.

(13) زاد (م): هذا.

(14) (ق) و(ر): هذا التقسيم.

(15) (ق): سقطت "إنما".

ذلك، فقال مالك[1]: «المقيد أفضل؛ لأنه أكثر ما ورد في كتاب الله ـ تعالى ـ، وفي خطب النبي ـ ﷺ ـ، وخطب أصحابه»[2].

وقال الشافعي[3]: «المطلق أفضل؛ لأنه يصدق على جميع المحامد كلها، معلومها وغير معلومها، قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)[4]»[5].

وقال بعض الشافعية: «أفضل المحامد، أن يقال: "الحمد لله حمدا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده"»[6].

واحتُج على ذلك بما جاء في بعض الأخبار، أن الله ـ تعالى ـ «لما أهبط آدم ـ عليه السلام ـ إلى الأرض، قال: يا رب علمني المكاسب، وعلمني كلمة[7] تجمع[8] لي فيها المحامد،

---

(1) أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري المدني (93-176هـ/ 711-795م)، صاحب المذهب المالكي ورائده.

(2) وقال النفزاوي في "الفواكه الدواني": «واختلف الأئمة في الأفضل، فالذي عليه مالك أن المقيد أفضل من المطلق...والدليل على أفضلية المقيد كثرة وروده في القرآن؛ ولأنه يثاب عليه ثواب الواجب؛ لأن الغالب وقوعه في مقابلة نعمة، وفضل الثناء نفي المطلق لصدقه على جميع المحامد»، انظر: الفواكه:1/ 11.

(3) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعيّ المطَّلِبيّ القرشيّ (150-204هـ/ 767-820م)، ثالث الأئمة الفقهاء الأربعة عند أهل السنة والجماعة.

(4) رواه مسلم في "الصحيح" عن أبي هريرة، (كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود): رقم: 486: 1/ 352. وورد في الكتب الحديثية الأخرى في مواضع كثيرة.

(5) راجع: الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الدّيب: 18/ 415؛ وانظر: شرح على منظومة سواطع الجمان للشيخ سيدي محمد بن سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، (مخطوطة خاصة).

(6) راجع: البُجَيْرَمِيّ، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب):1/ 27.

(7) (ر): كلمات.

(8) (م): يجمع.

فأوحى الله ـ تعالى ـ[1] إليه أن قل[2] ثلاث مرات عند كل مساء وصباح: "الحمد لله حمدا يوافي نعمك، ويكافئ مزيدك"، فقد جمعت لك فيها جميع[3] المحامد»[4].

وقيل: «المحامد كلها أن يقال: "الحمد لله بجميع المحامد كلها، ما علمت منها، وما لم أعلم، على جميع نعمه، ما علمت منها، وما لم أعلم"، واحتُج له بما روي:«أن رجلا قال هذه الكلمات بعرفات، فلما كان من العام القابل[5]، حج، وأراد أن يقول هذه[6] الكلمات، فسمع قائلا يقول[7]: "يا عبد الله، لقد أتعبت الحفظة، فإنهم يكتبون ثواب هذه الكلمات من العام الماضي إلى الآن"»[8].

وينبني على[9] هذا الخلاف مسألة فقهية: وهي أن[10] من حلف بطلاق زوجته ليحمدن الله بأفضل المحامد، فقال[11] فريق: «لا يبرأ [12]إلا بما عيّنه من تلك المحامد».

وقيل: «لا يبرأ[13] حتى يقول: (اللهم [14]لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على

(1) (ق): سقطت كلمة: تعالى.

(2) (ق): أن تقول، (ر): أن تقل.

(3) (م) سقطت الكلمة.

(4) انظر: البُجَيْرَمِيّ، تحفة الحبيب: 1/ 27.

(5) (ق): الآخر.

(6) (م): تلك.

(7) أضاف (ق): له.

(8) انظر: البجيرمي، تحفة الحبيب: 1/ 27.

(9) (م): أسقط: على.

(10) (ر): أنه، (م): أسقط: أن.

(11) زاد في الأصل وبقية النسخ عدا (ق): كل؟؟.

(12) أضاف (ق): من يمينه.

(13) (ق): يبرئه.

(14) (ق): زاد: إني.

نفسك)[1]».

المسألة السادسة:

في المعنى الموجب للابتداء بالحمد في أول التواليف.

وقد اختلف الناس في ذلك:

فقال القاضي عبد الوهاب المالكي[2] ـ[3]: «إنما وقعت البداية بالحمد[4]، تأدبا بآداب الشريعة»[5].

وقيل: «تأسيا بكتاب الله[6]».

وقيل: «تأسيا بالنبي ـ ﷺ ـ ؛ لأنه كان يبتدئ خطبه ومواعظه بالحمد».

وقيل: «إنما ابتدأ[7] بالحمد لما حصل له من الدرجة الرفيعة والمرتبة الشريفة، وهي درجة العلم».

---

(1) تقدم تخريجه: (مسلم وغيره)، (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(2) (ق): المالك، (ر): سقطت كلمة: المالكي .

(3) القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد البغدادي (362-422هـ/ 973-1031م)، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي، وهو الذي نشر مذهب مالك في العراق، من مؤلفاته: "كتاب التلقين"، و"شرح الرسالة"، و"شرح المدونة"، و"النصرة لمذهب إمام دار الهجرة"، و"الإشراف على مسائل الخلاف" وغيرها، انظر عنه: عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: سعيد أعراب:7/ 220 وما بعدها، والذهبي، تاريخ الإسلام، تح: بشار عواد معروف:8/ 658.

(4) أضاف (ق) اسم الجلالة: لله.

(5) عبد الوهاب البغدادي، شرح عقيدة مالك الصغير، تح: محمد بوخبزة وبدر العمراني، ص: 74.

(6) أضاف (ر): تعالى.

(7) (ق): بدأ.

وقيل: «إنما ابتدأ بالحمد خيفة النقصان وعدم التمـام، وقد قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (كل أمر مهم ذي بال لا يبتدأ فيه بالحمد[1]، فهو أجذم)، ويُروى: (أبـتر)، و(أقطـع)، و(أجذع[2])[3]؛ أي ناقص غير تام[4]».

[ص: 8] وقيل/: «ابتدأ بالحمد، توطئة للدعاء، لقوله: (**أرشدك الله**)، وقد جاء في الحـديث عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: (إذا ابتدئ بالثناء قبل الدعاء[5] أجيب الـدعاء، وإذا ابتـدئ بالدعاء قبل الثناء كان على الرجاء)[6]».

---

(1) (م): زاد: لله.

(2) (ق) و(م): أجذم.

(3) قال الألباني في "إرواء الغليل": «حديث: (كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه بالحمد لله، فهو أقطع)، وفى رواية: (بحمد الله)، وفى رواية: (بالحمد)، وفى رواية: (فهو أجذم): رواها الحافظ الرهاوى فى "الأربعين" له (ص:5): ضعيف. ورواه ابن ماجه (1894) عن قرة عن الزهرى عن أبى سلمة عن أبى هريرة مرفوعا بلفظ: (بالحمد ـ أقطع). ورواه ابن حبان فى "صحيحه" من هذا الوجه بالرواية الثانية: (بحمد الله) كما فى طبقات السبكى: (1/ 4). ورواه الدارقطنى فى "سننه": (ص:85) بلفظ: (بذكر الله ـ أقطع)، ورواه أبو داود فى "سننه": (4840) بلفظ: (بالحمد لله ـ فهو أجذم). وقال: "رواه يونس وعقيل وشعيب وسعيد ابن عبد العزيز عن الزهرى عن النبى ـ ﷺ ـ مرسلا". يشير إلى أن الصحيح فيه مرسل، وهو الذى جزم به الدارقطنى كما نقله السبكى وهو الصواب؛ لأن هؤلاء الذين أرسلوه أكثر وأوثق من قرة وهو ابن عبد الرحمن المعافرى المصرى. بل إن هذا فيه ضعف من قبل حفظه، ولذلك لم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له فى الشواهد...ومما يدلك على ضعفه زيادة على ماتقدم اضطرابه فى متن الحديث فهو تارة يقول: (أقطع)، وتارة يقول: (أبتر)، وتارة: (أجذم)، وتارة: يذكر (الحمد) وتارة يقول: (بذكر الله).
وجملة القول: إن هذا الحديث ضعيف، لاضطراب الرواة فيه على الزهرى، وكل من رواه عنه موصولا ضعيف، أو السند إليه ضعيف. والصحيح عنه مرسلا ـ كما تقدم عن الدارقطنى وغيره ـ». إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، رقم: 2: 1/ 30.

(4) في الأصل: تمام.

(5) (ر): زاد: إذن.

(6) لم أقف عليه بهذا اللفظ أما معناه فصحيح؛ وذلك لما روى الترمذي عن فَضَالَةَ بن عبيد قال: «بينا رسول الله ـ ﷺ ـ قاعد إذ دخل رجل فصلى، فقال: "اللهم اغفر لي وارحمني"، فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: =

المسألة السابعة:

[فوائد الحمد]

قال الإمام فخر الدين: «الحمد لله [1]يدل على فوائد:

⊛ **الفائدة الأولى:** الحمد لله [2]ثمانية أحرف، وأبواب الجنة ثمانية، فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه، استحق ثمانية أبواب الجنة.

⊛ **الفائدة الثانية:** الحمد لله كلمة جليلة شريفة[3]، لا تذكر إلا في موضعها، وإلا لم يحصل المقصود منها.

قيل لسري السقطي[4]: "كيف يجب الإتيان بها في موضعها؟".

قال: "أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله من قولي مرة واحدة[5]: "الحمد لله".

= (عجلت أيها المصلي، إذا صليت فقعدت فاحمد الله بما هو أهله، وصل علي ثم ادعه). قال: ثم صلى رجل آخر بعد ذلك فحمد الله وصلى على النبي - ﷺ - فقال له النبي - ﷺ -: (أيها المصلي ادع تجب). قال الترمذي: «هذا حديث حسن» (كتاب الدعوات، رقم: 3476: 5/ 393، وفي رواية له: (3477): (إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه، ثم ليصل على النبي - ﷺ -، ثم ليدع بعد بما شاء). قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح» (الموضع السابق): رقم: 3477: 5/ 394، وصححها الألباني في "صحيح الترمذي": الرقمان: 3476، و3477: 3/ 432-433.

(1) أضاف (ر): كلمة شريفة؟!.

(2) زاد: (م): فيه.

(3) (ر): شريفة جليلة.

(4) أبو الحسن سرى الدين بن المغلس السقطي، من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، وأول من تكلم في بغداد في التوحيد وحقائق الأحوال، وكان تلميذ معروف الكرخي، وخال الجنيد وأستاذه، انظر: ابن العديم العقيلي، بغية الطلب في تاريخ حلب، تح: سهيل زكار: 9/ 4212، والسلمي، الطبقات الصوفية، تح: أحمد الشرباصي، ص: 19.

(5) (ق): على قولي.

فقيل له: "وكيف ذلك؟".

قال: "وقع الحريق في بغداد، واحترقت الدكاكين، فأخبروني أن دكاني لم يحترق، فقلت: "الحمد لله"، وكان معناه أني فرحت[1] ببقاء دكاني، وكان حق الدين والمروءة ألا أفرح بذلك، فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة من قولي[2]: "الحمد لله""[3].

❁ **الفائدة الثالثة**: إن الذي يُحمد ويُمدح في الدنيا إنما يكون لأحد أمور أربعة[4]:

- إما لكونه كاملا في ذاته وصفاته عن[5] جميع النقائص والآفات، وإن لم يكن له إحسان إليك.

- وإما لكونه محسنا إليك.

- وإما لأنك[6] ترجو وصول[7] إحسانه إليك في المستقبل من الزمان.

- وإما لأنك تكون خائفا من قهره وقدرته.

فهذه[8] الجهات الموجبة للتعظيم؛ وكأنه ـ سبحانه ـ يقول:

- إن كنتم ممن يعظمون[9] للكمال الذاتي فاحمدوني، فإني إله العالمين.

---

(1) (ق): زاد: قد.

(2) (ق): من قول.

(3) زاد (ق): في غير موضعه.

(4) (ر): أربعة أمور.

(5) (ر): من.

(6) (م): لكونك.

(7) سقطت كلمة "وصول" من (م).

(8) زاد (ر): هي.

(9) (ق): تعظمون.

- وإن كنتم ممن يعظمون[1] للإحسان[2]، فأنا رب العالمين.

- وإن كنتم ممن يعظمون[3] للطمع في المستقبل، فأنا الرحمن الرحيم.

- وإن كنتم ممن[4] يعظمون[5] للخوف فأنا ملك[6] يوم الدين[7].

⊛ **الفائدة الرابعة**: أول كلمة ذكرها أبونا آدم[8]: «الحمد»[9]، وآخر كلمة ذكرها[10] أهل الجنة: «الحمد لله».

أما الأول: فإنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس، فقال: «الحمد لله رب العالمين».

وأما الثاني[11]: فكما حكى[12] الله ـ تعالى ـ عن[13] أهل الجنة في قوله[14]: ﴿وَءَاخِرُ دَعْوَىٰهُمْ أَنِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[15]، ففاتحة العالم[16] مبنية على "الحمد"، وخاتمته مبنية على "الحمد".

---

(1) (ق) و(م): تعظمون، وفي (ر): ممن يعظمون.
(2) (ق): الإحسان، (م): الأحسن.
(3) (ق): تعظمون، (م): إن كنتم تعظمون.
(4) سقطت "ممن" من (م).
(5) (ر): يعظمون.
(6) (ق): مالك.
(7) بياض في (م).
(8) زاد (م): عليه السلام.
(9) في غير الأصل: الحمد لله.
(10) (ر): يذكر.
(11) (ق): القول الثاني.
(12) (ق) و(م): فما حكاه، (ر): فلما حكاه.
(13) (م): على.
(14) (ر): في قوله تعالى، (م): بقوله.
(15) يونس/ 10.
(16) (ق): العلم؟!

فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة؛ فإن الإنسان عالَم صغير، فوجب[1] أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير.

۞ **الفائدة الخامسة**: «أن لفظ «الحمد» معرّفا[2]، لا يقال إلا في حق الله ـ تعالى ـ؛ لأنه يدل على التعظيم، والتعظيم لا يكون إلا لله ـ تعالى ـ»[3].

«ولا يجوز أن يقال: "الحمد لزيد" على جهة التعظيم له[4]»[5]، قاله سيبويه[6].

المسألة الثامنة:

في فضل الحمد.

حكى أبو إسحاق الثعلبي، «عن[7] حذيفة بن اليمان[8]، [عن النبي ـ ﷺ ـ][9]، أنه قال: (إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا، فيقول صبي من صبيانهم في الكتّاب: ﴿الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فيرفع الله عنهم العذاب[10] بذلك أربعين

---

(1) (ق) و(م): فيجب.

(2) في الأصل: معروفا، وفي (ق): معرف، والتصحيح من (م).

(3) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 1/ 190 ـ 198.

(4) أسقط (م): له.

(5) انظر: سيبويه: الكتاب، تح: عبد السلام هارون:2/ 69.

(6) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، يُكنى أبا بشر، ويلقب بـ"سيبويه": إمام النحاة، وأول من بسّط علم النحو، عاش في الفترة: (148هـ-180هـ/ 765-796م).

(7) (ق): "الواو" بدل "عن"؟!.

(8) في (الأصل): حذيفة بن اليماني، (ق) و(م): حذيفة اليماني، وفي (ر): حذيفة بن اليماني ـ رضي الله عنه ـ وهو الصحابي الجليل المعروف (ت.36هـ/ 656م).

(9) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(10) (ر): العذاب عنهم.

يوماً[1])[2]».

وذكر ابن العربي في «القانون»[3]: عن أنس[4]، أن النبي ـ ﷺ ـ قال: (ما من شيء أحب إلى الله من الحمد، وأبلغ الحمد: "الحمد لله على كل حال")[5]، [ثم قال][6]: وروي في بعض الآثار، (أنه إذا كان يوم القيامة، وجمعت الأمم، ينادي منادٍ[7] من قِبَل

---

(1) جاء في الأصل الذي نقل عنه اليفرني: «أربعين سنة» بدل «أربعين يوماً». انظر: الثعلبي، الكشف والتبيين، 1/ 90.

(2) الحديث أخرجه الثعلبي في "الكشف والبيان عن تفسير القرآن" (الجزء والصفحة السابقان) قال: «أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم بن أحمد، حدّثنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أيّوب، حدّثنا أبو عبد الله محمد بن صاحب، حدّثنا المأمون بن أحمد، حدّثنا أحمد بن عبد الله، حدّثنا أبو معاوية الضرير عن أبي مالك الأشجعي عن ابن حمران عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيًا فيقرأ صبيّ من صبيانهم في الكتاب: ـ الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ـ فيسمعه الله ـ عز وجل ـ فيرفع عنهم ذلك العذاب أربعين سنة)». قال الشربيني الشافعي في "السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير": 1/ 14، والمناوي في "الفتح السماوي": 1/ 119، والسيوطي في "نواهد الأبكار وشوارد الأفكار" في حاشيته على "تفسير البيضاوي": 1/ 252، والعجلوني في "كشف الخفاء": 1/ 251: «موضوع».

(3) لم يرد النص الذي سينسبه الشارح لابن العربي لاحقا في كتاب "قانون التأويل" المطبوع بتحقيق محمد السليماني، ط: دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن سنة: 1406-1986. ولعله يوجد في كتاب "قانون التأويل في تفسير القرآن"؛ وهو كتاب كبير كان موجودا ومنتشرا الى القرن الحادي عشر الهجري ونقل عنه بعض العلماء قبل أن يضيع. راجع: سعيد أعراب، مع القاضي ابن العربي، ص: 121-123.

(4) (ق): أضاف: ابن مالك. (ر): أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ. وأنس بن مالك هو الصحابي الجليل المعروف خادم رسول الله ـ ﷺ ـ (ت:93هـ/ 712م).

(5) أخرجه أبو يعلى عن أنس بن مالك: 7/ 247-248، برقم: 4256. قال الألباني عن إسناده: «قلت: وهذا إسناد حسن رجاله ثقات رجال الشيخين غير سعد بن سنان وهو حسن الحديث»: السلسلة الصحيحة: 4/ 404.

(6) ساقط في (ر).

(7) (ق): وينادي، (ر): فينادي مناد، (م): ونادى مناد.

الله[1]: "ليقم[2] الحامدون لله على كل حال". فتقوم طائفة عن يمين العرش، وجوههم أضوء من نور القمر ليلة البدر، فيحاسبون حسابا يسيرا، ثم يُنطلق بهم إلى الجنة)[3]، قال، وفي[4] بعض الآثار: (ما من نعمة عظمت[5] إلا و"الحمد لله[6]" أعظم منها[7])[8]».

(1) زاد: (ق) و (ر): تعالى.

(2) (ق): ليقوم.

(3) ورد جزء من هذا الأثر بألفاظ مختلفة في: "الزهد والرقائق" لابن المبارك، تح: حبيب الرحمن الأعظمي: 2/ 101، وأخرجه البيهقي في "شعب الإيمان": 4/ 539، وأورده البوصيري الكناني في "إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة"، وقال: «رواه الحارث بن أبي أسامة موقوفا بإسناد حسن»: رقم: 7693: 8/ 161.

(4) (ق) سقطت واو العطف.

(5) (ق): عظيمة.

(6) أسقط (ق): اسم الجلالة.

(7) في (م): سقطت كلمة: "منها".

(8) نقله الثعالبي في "الجواهر الحسان": 2/ 443. وذكر محققا هذا التفسير بأنه «أخرجه الطبري في "تفسيره": (5/ 143) برقم: (13043) عن السدي، وذكره ابن عطية في "تفسيره": (2/ 266)، والسيوطي في "الدر المنثور" (3/ 6)، وعزاه لابن جرير»، ولم أجده كذلك. والحديث ورد بلفظ: (ما أنعم الله على عبد نعمة فقال: الحمد لله، إلا كان الذي أعطى أفضل مما أخذ)، عن أنس، انظر: سنن ابن ماجة: (كتاب الأدب، باب فضل الحامدين)، رقم: 3805: 2/ 1250، ورواه الطبراني في "الأوسط"، رقم: 1375: 2/ 93، وعند البيهقي باللفظ السابق عن الحسن، انظر: "شعب الإيمان": 4094: 6/ 235، ورواه بلفظ: (ما أنعم الله على عبد نعمة، فحمد الله عليها، إلا كان حمد الله ـ تعالى ـ أعظم منها كائنة ما كانت): رقم: 4093: 6/ 235، وورد عند غير هؤلاء بألفاظ مختلفة، ضعفها الألباني، وقال: «قد روي...دون قوله: (وإن عظمت)، ولفظه: (ما أنعم الله على عبد نعمة، فقال: الحمد لله، إلا كان الذي أعطاه أفضل مما أخذ)؛ أخرجه ابن ماجه: (2/ 422)، وابن السني: (رقم: 350)، والخرائطي في "فضيلة الشكر": (1/ 2)، والضياء: (ق: 130/ 2) من طريق أبي عاصم عن شبيب ابن بشر، عن أنس مرفوعا، ولفظ الخرائطي: (إلا كان الحمد أكثر من النعمة)، وهذا إسناد حسن»، انظر: السلسلة الضعيفة: في الحديث عن حديث رقم: 2011: 5/ 24.

وقال كعب الأحبار[1]: «لو أن التوراة والإنجيل والفرقان[2] في كفّة، و"الحمد لله" في كفة، لرجح "الحمد لله" على ذلك».

وذكر ابن عطية، عن أنس بن مالك، «أن النبي - ﷺ - قال: ("الحمد لله رب العالمين" يفضل بثلاثين حسنة[3] على سائر الكلام»[4].

وفي حديث آخر عن النبي - ﷺ - / أنه قال: (من قال: "سبحان الله"، فله عشر [ص: 9] حسنات، ومن قال: "لا إله إلا الله" فله عشرون حسنة، ومن قال: "الحمد لله" كتبت[5] له ثلاثون[6] حسنة)[7]. وإنما قال[8] ذلك كذلك؛ لأن الحمد في ضمنه التوحيد الذي هو معنى: «لا إله إلا الله»، ففي قوله: "الحمد لله رب العالمين" توحيد وحمد، وقولنا[9]: "لا إله إلا الله" توحيد فقط.

واعتُرض على هذا الحديث بقوله[10] - عليه السلام -[11]: (أفضل ما قلته أنا والنبيئون[12]:

---

(1) قال ابن سعد في "طبقاته": «كعب الأحبار ويكنى أبا إسحاق وهو من حمير من آل ذي رعين. وكان على دين يهود فأسلم، وقدم المدينة، ثم خرج إلى الشام فسكن حمص حتى توفي بها سنة اثنتين وثلاثين في خلافة عثمان بن عفان»، فهو من علماء اليهود الذين أسلموا، ونقلوا الكثير من التراث اليهودي ومن الإسرائيليات إلى الثقافة الإسلامية. انظر عنه مثلا: الطبقات الكبرى: 7/ 309.

(2) (ر) و(م): والقرآن.

(3) سقطت كلمة: "حسنة" من (م).

(4) ابن عطية في تفسيره عن أنس، المحرر الوجيز: 1/ 66، ولم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(5) (ر): كتب، (م): كتب الله.

(6) (ق): ثلاثين؟!.

(7) ذكر ابن عطية جزءا من هذا الخبر في "المحرر الوجيز": 1/ 66، ولم أقف عليه بتمام هذا اللفظ في كتب الحديث.

(8) في غير الأصل: كان.

(9) (ق) و(ر): وقوله، (م): في قوله.

(10) (ق): قوله.

(11) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(12) في غير الأصل أضيف: "من قبلي".

"لا إله إلا الله")[1].

وأجيب: بأنه محمول على من أراد الخروج من الكفر إلى الإسلام، فكلمة[2] التوحيد أفضل له، والأول لمن استقر[3] الإيمان في قلبه وثبت.

وقال بعض العلماء: [لو كان شيء من الثناء والتحميد أبلغ وأكمل][4] من «الحمد لله[5]» لقاله أهل الجنة، ولكن الحمد أوسع الصفات، قال ـ تعالى ـ: ﴿لَهُ ٱلْحَمْدُ فِى ٱلْأُولَىٰ وَٱلْءَاخِرَةِ﴾[6]، أما حمده في الأولى: يعني به حمد المؤمنين في الدنيا، وأما حمده في الآخرة: فقول[7] أهل الجنة: «الحمد لله رب العالمين».

وكذلك أهل النار يحمدونه؛ لأنهم يعلمون[8] أنه عدل فيهم، ولم يظلمهم، ولكن ظلموا أنفسهم، قال ـ تعالى ـ بعد دخول أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار:

---

(1) عزاه الألباني إلى الطبراني ثم علق عليه بقوله: «وهذا إسناد لا بأس به في الشواهد»، ثم ذكر بعض شواهده، وختم الكلام عليه بقوله: «وجملة القول: إن الحديث ثابت بمجموع هذه الشواهد، والله أعلم»، انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم: 1503: 4/ 6-8. وراجع الأصل وهو ما أخرجه الطبراني عن علي قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (أفضل ما قلت أنا والنبيون عشية عرفة: لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير)»، انظر: الطبراني، فضل عشر ذي الحجة، تح: أبو عبد الله عمار بن سعيد تمالت الجزائري. رقم: 51: 1/ 55، وأخرجه الطبراني في نفس المصدر عن ابن عمر قال: «كان عامة دعاء النبي ـ ﷺ ـ والأنبياء قبله عشية عرفة لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد وله الملك، وهو على كل شيء قدير»، رقم: 52: 1/ 56.

(2) في الأصل: بكلمة؟! والتصحيح من بقية النسخ.

(3) أضاف (ق): له.

(4) (ق): لو كان شيء أفضل من الثناء والتوحيد والتحميد أبلغ وأكمل، (ر): لو كان شيء من الثناء والتوحيد أبلغ، (م): لو كان شيء من الثناء والتوحيد والتحميد أبلغ وأكمل.

(5) أضاف (ر): رب العالمين.

(6) القصص/ 70.

(7) (ر): فيقول.

(8) (ق): علموا.

﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، فأخبر الله[2] في هذه الآية عن الخلق كلهم، أنهم قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إذ[3] قُضي الأمر.

المسألة التاسعة:

في تفسير مشايخ الصوفية «الحمد لله»[4].

قال جعفر بن محمد[5]: «

"**ألف**" «الحمد» من "**الآية**"، فبالآية أنقذ[6] أهل معرفته من سخطه وسوء قضائه.

و"**اللام**" من "**لطفه**"، فبلطفه أذاقهم حلاوة عطفه، وسقاهم كأس سرِّه.

و"**الحاء**" من "**حمده**"، وهو [السابق بحمد نفسه قبل خلقه][7]، فبسابق حمده استقرت النعمة على خلقه، وقَدَروا على حمده.

و"**الميم**" من "**مجده**"، فبجلال مجده زينهم بنور قدسه.

---

(1) الزمر/ 72.

(2) في غير الأصل: تعالى.

(3) (ق) و(ر): إذا.

(4) (ر): الحمد لله رب العالمين، (م): للحمد لله.

(5) قال البخاري: «جعفر بن محمد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي المدني أبو عبد الله الهاشمي، سمع أباه والقاسم وعطاء، سمع منه مالك والثوري وشعبة، قال أبو نعيم: مات سنة ثمان وأربعين ومائة [184هـ/ 800م]، وقال لي عياش بن المغيرة: ولد سنة الجحاف سنة ثمانين»، التاريخ الكبير: 2/ 198-199.

(6) (م): إنقاذ.

(7) (ق): السابق لحمد نفسه، (م): السابق لخلقه بحمد نفسه.

و"**الدال**" من "**دينه الإسلام**"، فهو السلام، ودينه[1] الإسلام، ودار السلام، وتحيتهم فيها سلام لأهل الإسلام»[2].

وقال أيضا: ««الحمد»: حاء، وميم، ودال.

فـ"**الحاء**": من[3] "**الوحدانية**".

و"**الميم**": من "**الملك**".

و"**الدال**": من "**الديمومة**"[4].

فمن عرفه بالوحدانية، والملك، والديمومة[5]، فقد عرفه»[6].

وذكر عن ابن عطاء[7] أنه قال: «الحمد لله:

- إقرار المؤمنين بوحدانيته.
- وإقرار الموحدين[8] بفردانيته.
- وإقرار العارفين باستحقاق ربوبيته.

---

(1) (ر): دينهم.

(2) أورده السلمي في: حقائق التفسير، تح: سيد عمران: 1/ 35.

(3) سقطت "من" من (ق).

(4) (ق): الديمومية.

(5) (ق): الديمومية؟!

(6) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 33.

(7) ابن عطاء الله، قال السلمي: «أبو عبد الله الروذباري واسمه أحمد بن عطاء بن أحمد الروذباري...يرجع إلى أحوال يختص بها، وأنواع من العلوم من علم القراءات في القرآن، وعلم الشريعة، وعلم الحقيقة، وأخلاق، وشمائل يختص بها، وتعظيم للفقر، وصيانة له...مات بصور في ذي الحجة سنة تسع وستين وثلاثمائة [369هـ/ 980م]، وأسند الحديث». السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 97: ص: 370.

(8) (م): المؤمنين.

فالأول: إقرار بالألوهية، والثاني: إقرار بالربوبية، والثالث: إقرار بالتعظيم»[1].

وقال [الحسين][2] ـ[3]: «ما من نعمة إلا والحمد أفضل منها، والحميد[4]: النبي ـ ﷺ ـ، والمحمود: الله ـ تعالى ـ[5]، والحامد: العبد، والحميد: حاله التي توصل بالمزيد»[6].

وقيل: «لما علم عجز عباده عن حمده، حمد نفسه بنفسه[7] في أزل أزله[8]»[9]، ألا ترى سيد المرسلين ـ ﷺ ـ[10] أظهر العجز[11] بقوله: (لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)[12].

وأنشد بعضهم في ذلك: [الطويل]

«إذا نحن أثنينا عليك بصالح فأنت كما نُثني[13] وفوق الذي نُثني»[14]

---

(1) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 34.

(2) في الأصل: الحسن، والتصحيح من (ق) و(م).

(3) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج: (5244-309هـ/ 858-922م)، الصوفي الشهير المقتول.

(4) (ق) و(م): والحمد وهو ما ثبت في الأصل المنقول عنه، (ر): والحامد.

(5) (م): سقطت: تعالى.

(6) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 34.

(7) (ق) و(م): لنفسه.

(8) (م): أزل كان له.

(9) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 34.

(10) (م): سقطت التصلية.

(11) (ق): عجزه.

(12) تقدم تخريجه، (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(13) (ق): تثني.

(14) هذا البيت أورده الراغب في "المفردات في غريب القرآن"، ولم ينسبه، انظر: تح: صفوان الداودي: 1/ 480، واحتج به القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن" ولم ينسبه كذلك: 1/ 135. ونسبه أبو =

وحمده لنفسه في الأزل، لما علم من كثرة نعمه على عباده، وعجزهم عن القيام بواجب حمده، فحمد نفسه عنهم[1]، لتكون النعمة [أهنأ لديهم][2]، حيث أسقط عنهم به ثقل المنة[3]»[4]، ذكر هذا النقل، صاحب «كشف الحقائق»[5].

المسألة العاشرة:

[لماذا اختص إضافة الحمد لاسم "اللهّ"؟]

إنما اختص إضافة الحمد إلى هذا الاسم من[6] دون سائر الأسماء[7] الحسنى لشرفه. ويدل على ذلك وجوه:

الأول: أن هذا الاسم لم يتسمّ به أحد، قال الخليل[8]: «اتفق جميع الخلق على أن[9]

= الفرج النهرواني في ا"الجليس الصالح"، ص: 234، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" إلى أبي نواس، انظر: تح: عمرو العمروي: 13/ 417. وهو بالفعل في الديوان. انظر: ديوان أبي نواس بن هاني الحكمي، تح: إيفالد فاغنر، ص: 139.

(1) (ق) و(م): عليهم.

(2) (ق) و(م): أهدى لدينهم.

(3) (ر): ثقال المشقة.

(4) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 35.

(5) يقصد التفسير الصوفي المعروف بـ"حقائق التفسير" أو "تفسير السلمي" لأبي عبد الرحمن السلمي (ت.412هـ).

(6) (ر): سقطت: "من".

(7) في غير الأصل: أسمائه.

(8) الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، أبو عبد الرحمن (100هـ-170هـ/ 718م-786م)، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أستاذ سيبويه والأصمعي والكسائي، من مؤلفاته: "كتاب معجم العين" هو أول معجم في العربية، و"كتاب العروض"، و"كتاب الشواهد"، وغيرها، انظر ترجمته عند: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2/ 244-248، والذهبي، السير: 7/ 97، رقم: 1162، والصفدي، الوافي بالوفيات: 11/ 115.

(9) (ر): سقطت: أن.

قولنا: "الله" مخصوص بالله»[1].

قال الشبلي[2]ـ[3]: «ما قال أحد: "أنا الله" سوى الله»[4].

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «والتسمي به ممنوع منع [إيجاد][5]، فلا يتسمى[6] به أحد»[7]، لا حقيقة ولا مجازا، ويدل على أنه لم يتسمَّ بهذا الاسم أحد، قوله ـ تعالى ـ[8]: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[9]، [10] معناه: هل تعلم أن[11] أحدا تسمى بـ"الله"[12]؟ وهذا يدل[13] على شرفه، وأما سائر الأسماء/ ، فقد يتسمى به[14] غيره. [ص: 10]

والثاني: أن معنى هذا الاسم خاص به ـ تعالى ـ خصوصا، لا تُتصوّر فيه المشاركة

---

(1) ورد هذا النص أيضا عند الرازي في: "مفاتيح الغيب": 1/ 149.

(2) (ق): أبو بكر الشبلي.

(3) أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي (247-334هـ/ 861-945م)، تلميذ الجنيد الصوفي، عُين أميرا على دوماند من عمل طبرستان، ولكنه طلب إعفاءه للتفرغ للعبادة، أخذ العلم على يد علماء عصره وخدم الحديث الشريف، وغلبت عليه نزعة الزهد، والتعلق بالتصوف، انظر عن سيرته وزهده: أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 10/ 366، والذهبي، سير أعلام النبلاء:رقم: 3036: 11/ 544.

(4) السلمي، حقائق التفسير، 1/ 27.

(5) في الأصل: "الإيجاب" بدل "الإيجاد" ، والتصحيح من المصدر وهو: الأمد الأقصى: 1/ 237.

(6) (ق): يسمى.

(7) ابن العربي، الأمد الأقصى: 1/ 237.

(8) (م): تبارك وتعالى.

(9) مريم/ 65.

(10) أضاف: (ر) الواو هنا.

(11) أسقط (ر) و(م): "أن".

(12) أضاف (ق) و(م): سوى الله.

(13) (ق): ويدل، (م): مما يدل.

(14) (ر): تسمى بها.

بالحقيقة ولا بالمجاز، وأما غيره، فقد تُتصور[1] المشاركة في معناه، كالرحيم، والصبور[2]، والشكور، وغير ذلك من أسمائه.

و[3]**الثالث**: أن كثيرا من العلماء زعموا أنه اسم الله الأعظم، الذي إذا دُعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى.

والرابع: أن هذا الاسم جامع للذات والصفات؛ لأن مدلوله، الموجود[4] المنزّه عن كل نقص، الموصوف بصفات الكمال والجلال، كما أن الحمد جامع لجميع أجناس[5] المحامد كلها، فطوبق بينهما لهذه المناسبة، وذلك يدل على أن هذا الاسم أشرف الأسماء.

والخامس: أن هذا الاسم هو الأصل في[6] أسمائه -تعالى-، وسائر الأسماء مضافة إليه، قال الله -تعالى-[7]: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[8]، فأضاف سائر الأسماء إليه، ولا محالة أن الموصوف أشرف من الصفة.

والسادس: أن هذا الاسم من خاصيته [أنه][9] كلما أسقط منه حرف، لا يختل معناه، ويبقى اسم الله -تعالى-، بخلاف غيره من الأسماء:

---

(1) أضاف (م): فيه.

(2) (ر): الغفور.

(3) أضاف (ق): "القول" هنا، وفيما تبقى من الأقوال.

(4) (ر): الموجد.

(5) (م): أسقط: أجناس.

(6) (م): أضاف: سائر هنا.

(7) (ق): قال تعالى.

(8) الأعراف/ 180.

(9) في الأصل: أن.

- [فإذا أسقط "الألف" منه][1]، بقي: «لله»، قال ـ تعالى ـ: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ﴾[2].

- ثم إذا أسقطت "اللام" الأول[3] بقي: «له»، وهو[4] من صفات الله ـ تعالى ـ قال ـ تعالى ـ: ﴿لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ﴾[5].

- ثم إذا أسقطت[6] "اللام" الثانية[7] بقي: «هو»، و«هو» أيضا من صفاته[8]، قال تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[9].

وإذا[10] ثبتت هذه الخاصية لهذا الاسم دون غيره، وجب أن يكون أشرف الأسماء.

والسابع: أن الكافر لا ينجيه من السيف إلا التلفظ بهذا الاسم[11]، ولا يكفيه أن يقول: «لا إله إلا هو»، أو[12] «لا إله إلا الرحمن»، أو «العزيز»، أو غير ذلك من الأسماء؛ لاحتمال أن يكون أشار به إلى مخلوق هو[13] معبوده، ولهذا المعنى، وقعت

---

(1) (ق): فإذا أسقطت الألف، (م): فإذا أسقطت منه حرف الألف.

(2) البقرة/ 283.

(3) (ر) و(م): الأولى.

(4) (ق): وهي.

(5) البقرة/ 106.

(6) (ر): أسقط.

(7) (ق): الثاني.

(8) أضاف (ق) و(ر): تعالى.

(9) الإخلاص/ 1.

(10) (م): وحيث.

(11) (م) زاد: الشريف.

(12) في غير الأصل: الواو بدل "أو".

(13) (ر) و(م): وهو.

الإشارة بقوله ـ عليه السلام ـ[1]: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: "لا إله إلا الله")[2]، ولما [كانت][3] النجاة من الهلاك[4]، والفوز بالدرجات، موقوفة على هذا الاسم، وجب أن يكون أشرف الأسماء.

والثامن: أن هذه الإضافة هي الموجودة في الوجود قبل آدم[5]، وعلى لسان آدم ونبيه[6]، [وما أنزل كتاب][7] من السماء، إلا وفيه هذه الإضافة، وأول التوراة: «الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض»[8]، وذلك يدل أيضا على شرفه.

والتاسع: قال[9] ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ ٱللَّهُ[10] ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[11]، فالله ـ تعالى ـ أمر عبده بالإعراض عن كل ما سوى الله، والإقبال على عبادة الله، وأن

---

(1) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في ستة مواضع: عن ابن عمر (كتاب الإيمان، باب ـ فإن تابوا وأقاموا الصلاة ـ)، رقم: 25: 1/ 14، وعن أنس بن مالك: (كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة)، رقم: 392: 1/ 87، وعن أبي هريرة: (كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة)، رقم: 1399: 2/ 105، وعن أبي هريرة: (كتاب الجهاد والسير، باب: دعاء النبي...)، رقم: 2946: 4/ 48، وعن أبي هريرة: (كتاب استتابة المرتدين، باب قتل من أبى قبول الفرائض)، رقم: 6924: 9/ 15، وعن أبي هريرة: (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله...)، رقم: 7284: 9/ 93.

(3) في الأصل: كان.

(4) (ق): المهالك.

(5) أضاف (ق) و(ر): عليه السلام.

(6) (ق): نبيه آدم.

(7) (ق) و(ر): وما أنزل كتابا، (م): وما أنزل الله.

(8) هذا ما ذكره البغوي عن كعب الأحبار، انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: عبد الرزاق المهدي: 2/ 108.

(9) (ر) و(م): قوله.

(10) أخطأ (ق) فذكر: (قل الحمد لله).

(11) الأنعام/ 92.

يذكر ربه بهذا[1] الاسم، وذلك يدل على شرفه.

والعاشر: أن الأصح عند أكثر العلماء، أن هذا الاسم لا سبيل إلى اشتقاقه، وثبت أيضا أن كنه ذات الله ـ تعالى ـ[2] لا سبيل إلى معرفته، فكان هذا الاسم له زيادة مناسبة مع هذا المسمى من هذا الوجه، وسائر الأسماء ليس[3] كذلك، فوجب أن يكون أشرف الأسماء.

والحادي عشر: أن أول آية [4]في القرآن، هي ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، على قول، أو[5] ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، على قول، وكون هذا الاسم في هاتين الآيتين أول الأسماء المذكورة في الكتاب، يدل على أنه أشرفها.

والثاني عشر: أن هذا الاسم مذكور في أول القرآن وفي آخره، أما أوله: ففي الآيتين المذكورتين، وأما آخره: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ[6] إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ﴾[7]، وذلك يدلّ على أنه أشرف الأسماء المذكورة في القرآن.

والثالث عشر: أن لفظ[8] «الإله» على قول أكثر العلماء مشتق من العبادة، والعبادة[9] غاية التواضع، وذلك لا يحسن إلا إذا كان المعبود في غاية العظمة، ولما

---

(1) (ر): بذلك.

(2) أسقط (ق): "تعالى".

(3) أسقط (م) كلمة: "ليس".

(4) أضاف (ق): نزلت.

(5) (ق) و(ر): الواو بدل "أو".

(6) سقط من (ر) قوله: "ملك الناس".

(7) الناس/ 2-3.

(8) (ر): لفظة.

(9) الكلمة ساقطة من (ق).

كان هـذا الاسـم مستحقـا للعبـادة، وجب أن يكـون دالا على كمـال عظمتـه، وليس سائـر الأسمـاء دالا عـلى هـذا المعنـى، فـوجب أن يكـون هـذا الاسـم أشرف الأسمـاء[1].

[ص: 11] **والرابع عشـر**: أن هذا الاسـم لـه خاصـية دون غـيره، وهـي/ أن سـائر الأسمـاء والصفات إذا دخل عليها[2] حرف النداء أسـقط منهـا[3] الألـف والـلام، وأمـا هـذا الاسم فلا تسقط[4] منه الألف واللام، فيقـال: «يـا ألله»[5]؛ لأن الألـف والـلام صـارا كالجزء من الكلمة، فلذلك لا يسقطان في النداء.

وفيه إشارة لطيفة، وذلك أن الألف واللام للتعريف، فعدم سقوطها من هذا الاسم يدل على أن[6] هذه المعرفة لا تزول البتة، وحصول المعرفـة مـع السـلاطين مـن أعظـم الوسائل إلى استجلاب[7] كرمهم، فهذا يدلّ على أن نتائج كرمه لا تنقطع عـن[8] العبـد في وقت من الأوقات.

الخامس عشر: أنه يختص بقطع همزة الوصل عند دخول حرف النـداء، فتقـول: «يـا ألله[9]».

---

(1) (ق): المسمى؟!

(2) (ق): عليه.

(3) (ر): منهما.

(4) (ق): يسقط منه، (م): تسقط منها.

(5) (ق) و(م): لله، والصواب ما ورد في الأصل.

(6) أسقط (ق) "أن" خطأ.

(7) (ق): استحباب.

(8) (ق): على.

(9) (ق) و(م): يا لله.

والسادس عشر: أنه يختص بدخول ألف الاستفهام عوضا من[1] حرف القسم، قالوا: «آلله لأفعلن» بالخفض، والأصل: «والله لأفعلن».

والسابع عشر: أنه يختص بالتاء في القسم تقول: «تالله»، ولا تقول: «تالرب»، ولا: «تالرحمن».

والثامن عشر: تفخيم اللام إذا كان[2] قبلها ضمة أو فتحة، ولا يكون ذلك في غيره.

والتاسع عشر: أنه يختص بدخول اللام عليه[3] في التعجّب، تقول[4]: "لله لا يبقى أحد!" إذا كنت متعجبا.

فهذه الاختصاصات كلها تدل على تعظيم هذا الاسم [ـ سبحانه وتعالى ـ][5]، فناسب[6] ذلك إضافة الحمد لله[7].

---

(1) (م): عن.
(2) (ر): كانت.
(3) أسقط (م): عليه.
(4) (م): فتقول.
(5) ساقط من (م).
(6) (م): فيها.
(7) (ر): إليه.

الفصل الثاني:

في اللفظة[1] الكريمة وهي لفظة: «الله»

ويشتمل الكلام فيها على تسع[2] مسائل:

المسألة الأولى:

[أصل كلمة: «اللّه»]

قال المازري[3]: «أصل هذه الكلمة "إلاه" على وزن فِعال، واختلفوا كيف علل حتى جاء: «الله» على وجوه:

- **أحدها:** أنه حذفت الهمزة حذفا على غير قياس، وأدخلت الألف واللام للتعظيم على «لاه»[4]، فصار: «الله».

- **وثانيها:** قال سيبويه: «سألت الخليل عن هذا الاسم، فقال: أصله "إلـه"، فأدخلت الألف واللام بدلا من الهمزة»[5].

- وثالثها: أنه أدخلت الألف واللام على "إلـه"، ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام فجاء «اللاه»، ثم أدغمت اللام في اللام.

- **ورابعها:** [أنه أدخلت الألف واللام على «إلـه»،][6] فصار "الالاه"، ولم يكن بين الهمزتين إلا حرف ساكن، وهو غير حاجز، فكأن الهمزتين ملتقيتان[7]، ومن

---

(1) في غير الأصل: الكلمة.

(2) (ق) و(م): تسعة.

(3) (ق): المازني؟!.

(4) (ق): على إله، (م): أسقط: على "لاه".

(5) ينظر: سيبويه، الكتاب تح: عبد السلام هارون: 2/ 195.

(6) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(7) (م): ملتقيتين؟.

شأنهم [إذا التقت الهمزتـان][1] أن يخففـوا إحداهمـا، أو يسقطوها، ولو خففت هاهنـا إحداهمـا أدى [2]إلى اجتمـاع الساكنين[3]، ولو أسقطت الهمـزة[4] الأولى وقـد جلبـت ليتوصل[5] بها إلى النطق بالساكـن الذي هو الـلام لاحْتـيجَ إلى غيرهـا، فكـان إسـقاط الأخيرة[6] أولـى، وكـان اللامـان قـد [اجتمعـا][7] وأولهمــا[8] ساكــن، فـأدغمــوا لام المعرفة في لام الأصل، وهـذا هـو الموجب لتشديـد اللام، فقيل: «الله»، ثــم لــزم حـرف التعريـف الكلمـة حتى كأنــه كالجـزء منهــا لمــا كــان عــوضا مـن الهمـزة الذاهبة.

- وقــال الكــوفيــون: «أصلــه: "لاه"، فـأدخلــوا الألــف والـلام فصــار: "الله"».

- وقال ابن خروف[9]: «الألف واللام دخلت على "إلاه" للغلبة كمــا كانـت في الثريا والدبران».

---

(1) (م): أن الهمزتين إذا التقتا.

(2) أضاف (م): ذلك.

(3) (م): ساكنين.

(4) سقطت من (م).

(5) (ق): للتوصل.

(6) (ق) و(م): الآخرة.

(7) في الأصل: اجتمعتا.

(8) (ر): وأولاهما.

(9) أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن خروف الحضــرمي الإشبيلي (524-609هــ/ 1130-1212م) النحوي، كان إماما في العربية، محققا مدققا ماهرا، مشاركا في علم الأصول، أخذ النحو عن الأستاذ أبي بكر ابن طاهر المعروف بالخدبّ صاحب الحواشي على "كتاب سيبويه" بمدينة فاس. شرح "كتاب سيبويه" بشرح سماه: "تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب"، وشرح أيضًا كتاب "الجمل" لأبي القاسم الزجاجي، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تح: إحسان عباس: 5/ 1969-1970.

- وقال الفراء[1]: «لتعريف اللفظ ليتطابق[2] اللفظ والمعنى؛ إذ لفظ: "إلاه" نكرة، فدخلته الألف واللام للتعريف اللفظي[3]؛ إذ هو ليس بعلَم».

- وقيل: «إن[4] الألف واللام على القول بعدم الاشتقاق[5] لازمة للكلمة ليست للتعريف ولا غيره، بل هكذا وضع الاسم وضع علم»، هكذا حكاه ابن خروف عن المازري[6] في «شرح سيبويه».

- واعلم أن بعض النحويين قال: «اللام في قوله: "لله" للملك، أي لا يستحق أن يملك الحمد حقيقة إلا هو ـ ﷻ ـ؛ لأنه المنعم على الخلق والمتفضل عليهم».

قلت: وما قاله[7] فيه نظر؛ لأن من أقسام الحمد حمد الله[8] ـ تعالى ـ لنفسه في أزل أزله، وحمده لنفسه[9] بكلامه، وكلامُه قديم، والقديم لا يصح ملكه، فيتعين[10] أن

---

(1) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (144-207هـ/ 761-823م)، أوسع الكوفيين علما، له كتب في العربية كثيرة جدا، وفي القرآن كتابه مشهور، وكتبه في العربية يقال لها الحدود "حد كان" كتاب، "حد الاستثناء"، وكذلك كان يصنع في أبواب العربية. وله كتاب "المقصور والممدود"، وكان يقال: "الفراء أمير المؤمنين في النحو"، انظر: أبو المحاسن التنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، تح: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ص: 187، وأبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص: 81 وما بعدها.

(2) في الأصل: "ليطابق"، والصواب ما أثبتناه من بقية النسخ.

(3) (م): لتعريف اللفظ.

(4) "إن" سقطت في (م).

(5) (م): الاكتفاء، ولا معنى له.

(6) (ق): مرة أخرى سماه: "المازني".

(7) (م): قال.

(8) (م): حمده تعالى.

(9) سقطت من (م).

(10) (ر): فتعين.

تكون[1] اللام للاستحقاق، وإنما حذفت ألف الوصل من قوله: «لله» لكثرة الاستعمال[2].

المسألة الثانية:/ [ص: 12]

[لم ترك تفخيم اللام؟]

أطبق القراء على ترك تفخيم اللام من قوله: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾، و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، وفخموها إذا كانت الكلمة مرفوعة، كقوله[3]: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ﴾[4]، و﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[5].

والسبب في عدم تفخيم الأولى[6]: أن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخّمة ثقيل؛ لأن الانتقال من التسفّل إلى التصعد ثقيل.

والسبب في تفخيم الثاني[7] أمور:

- **الأول**: الفرق[8] بينه وبين اللات[9] في الذكر.
- **والثاني**: أن التفخيم مشعر بالتعظيم، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم.

---

(1) (ق) و(ر): يكون.

(2) (ق) و(م): الأمثال؟.

(3) أضاف (ق): تعالى.

(4) الشورى/ 17.

(5) الإخلاص/ 1.

(6) في غير الأصل: الأول.

(7) أخطأ (ق) فذكر هنا: الأول.

(8) (م): للفرق.

(9) (م): الله.

- **والثالث**: أن اللام الرقيقة إنما[1] تذكر بطرف اللسان، واللام المغلّظة[2] تذكر بكل اللّسان، فكان العمل فيها أكثر، فوجب أن تكون[3] أدخل في الثواب.

فلا جرم كان التفخيم أدخل في التعظيم.

المسألة الثالثة:

[لماذا حذفوا الألف قبل الهاء؟]

- إنما حذفوا الألف قبل الهاء[4] من الخط لكراهة اجتماع الأمثال في اللفظ عند القراءة.

- وقيل: إنما حذفت لئلا يشكل بـ: «اللاّت».

- وقيل: تخفيف[5].

- وقيل: هي لغة، فاستعملت في الخط، ومنه قول الشاعر: [الرجز]

«أقبل سيل جاء[6] من عند الله يحرُد حرد[7] الجَنّة[8] المغِلّة»[9]

---

(1) سقطت "إنما" في (ر).

(2) (م): المعظمة.

(3) (ر): يكون.

(4) (ق): الحاء؟!.

(5) (ر)، (م): تخفيفا.

(6) (ق): بهاء.

(7) (م): مجرد جرج؟؟.

(8) في الأصل: الحية؟؟.

(9) الحرد: الإسراع في السير، والمغلّة: التي لها غلة. والمعنى: أن السيل جاء بالخير من عند الله يسرع بغلاته الوفيرة، والبيت ورد عند أبي الفتح الموصلي، في "صناعة الإعراب": 2/ 353، وعند أبي نصر الفارابي في "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تح: أحمد عبد الغفور عطار: 5/ 1785 غير منسوب. ونسبه ابن عصفور الإشبيلي في "ضرائر الشعر" تح: السيد إبراهيم محمد، ص: 132 إلى قطرب.

المسألة الرابعة:

[إشارة إلى حالة عجيبة عند التلفظ بالكلمة]

إن قولنا: «الله»، أربعة أحرف في الخط: همزة، ولامان، وهاء.

فالهمزة من أقصى الحلق.

واللام من طرف اللسان.

والهاء من أقصى الحلق.

وذلك إشارة إلى حالة عجيبة بأن يبتدئ من أقصى[1] الحلق عند التلفظ[2] بالحرف، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن [يصل إلى طرف اللسان][3]، ثم يعود إلى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح، فكذلك العبد يبتدئ من أول حالته التي هي حالة الذكر والجهالة[4]، ويرقى قليلا قليلا في مقامات العبودية، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوضع واللطافة، وذلك في عالم [المكاشفات][5] والأنوار، أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي إلى الفناء في بحر التوحيد، فهو[6] إشارة إلى أن ما قبل النهاية رجوع إلى البداية.

---

(1) (ر): بأقصى.

(2)(ق): اللفظ.

(3) (ق): يعمل إلى أطرف.

(4) سقطت من (ق).

(5) في الأصل: المكاشف؟! وما أثبتناه في المتن وارد في بقية النسخ.

(6) (ر): وهي، وفي طرته: فهذه، (م): وهو.

المسألة الخامسة:

[اسم: «الله» عربي أم معرب؟]

اختلفوا في هذا الاسم هل هو عربي أو معرّب.

حكى الإمام[1] فخر الدين عن أبي[2] زيد البلخي[3] أنه قال: «قولنا: "الله" ليس من الألفاظ العربية، بل هي عبرانية أو سريانية». واحتج بأن اليهود والنصارى يقولون: «إلاها»[4]، و«رحمانا»، و«مرحاما»، فلما عُرِّب[5] قالوا: «الله»، «الرحمن»، «الرحيم»».

واحتج الإمام فخر الدين على أنه عربي بوجوه:

- «أحدها: أن العرب كانوا معترفين بوجود خالق العالم، ويبعد أن يقال: إنهم مع هذا الاعتراف أنهم[6] ما كانوا يعرفون له اسما[7] في لغتهم حتى أخذوه من لغة أخرى.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): ابن.

(3) أبو زيد البلخي (235-322هـ/ 849-934م): كان من حكماء الإسلام وفصحائه وبلغائه وله تصانيف كثيرة في كل فن، منها "كتاب الأمد الأقصى"، و"كتاب الإبانة عن علل الديانة"، و"كتاب في الأخلاق" و"أقسام العلوم"، و"شرائع الأديان"، و"كتاب السياسة الكبير"، و"كتاب السياسة الصغير"، و"الأسماء والكنى والألقاب"، و"ما يصح من أحكام النجوم"، وكتب أخر كثيرة، انظر عنه مثلا: ياقوت الحموي: 1/ 247، وابن حجر، لسان الميزان، تح: دائرة المعرفة النظامية، الهند: 1/ 183.

(4) (م): أله.

(5) (ر): عرف؟؟.

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق): أسماء.

- **وثانيها:** [قوله ـ تعالى ـ][1]: ﴿وَلَبِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾[2]، أخبر عنهم أنهم معترفون[3] بالله ـ تعالى ـ.
- **وثالثها:** أن[4] القرآن أنزل[5] بلغة العرب، فلو لم تكن هذه اللفظة عربية مع كثرتها في القرآن لم يكن القرآن كله عربيا.

وأما استدلالهم بأن هذا اللفظ موجود في العبرانية والسريانية فبعيد؛ لأنه يحتمل[6] أن يكون من باب توافق اللغات، ومع هذا الاحتمال يسقط ما قالوه، فثبت[7] أن هذه اللفظة عربية»[8].

المسألة السادسة:

[الاختلاف في اشتقاق اسم: «الله»]

قال الإمام فخر الدين: «اتفق العلماء الذين تكلموا[9] في معاني أسماء الله ـ تعالى ـ على أن ما سوى هذا الاسم من أسماء الله ـ تعالى ـ أنه من باب الصفات المشتقة[10]، أما هذا الاسم فاختُلف فيه:

---

(1) سقطت من (ق).
(2) لقمان/ 24.
(3) (م): معترفين؟؟.
(4) سقطت "أن" في (م).
(5) (ر): نزل.
(6) (م): محتمل.
(7) (ر): فيثبت.
(8) انظر : الرازي، مفاتيح الغيب:1/ 143.
(9) (م): يتكلمون.
(10) (م): المشتقات.

فذهب الخليل، وسيبويه، والمبرد[1] من الأدباء، ومن الفقهاء الشافعي، وأبو[2] حنيفة[3]، والقفال الشاشي[4]، وأبو[5] سليمان الخطابي[6]، وأبو[7] زيد البلخي، والشيخ الغزالي[8]، وأكثر الأصوليين إلى أنه غير مشتق.

وذهب كثير من الأدباء وجمهور المعتزلة إلى أنه من باب الأسماء المشتقة»[9]ـ[10].

(1) المبرد هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد: (210-286هـ/ 825-899م)، صاحب "الكامل في اللغة والأدب"، وكان إمام العربية ببغداد، وإليه انتهى علمها بعد طبقة الجرمي والمازني، وكان حسن المحاضرة فصيحا بليغا مليح الأخبار، ثقة فيما يرويه، كثير النوادر فيه ظرافة ولباقة. وإنما لقّب بـ"المبرد"؛ لأنه لما صنف المازني "كتاب الألف واللام" سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب، فقال له المازني: "قم فأنت المبرّد ـ بكسر الراء ـ"؛ أي المثبت للحق، فحرّفه الكوفيون وفتحوا الراء، انظر عن سيرته: أبو المحاسن التنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ص: 53، وياقوت الحموي، معجم الأدباء: 6/ 2679.

(2) (ق) و(م): وأبي.

(3) عاش أبو حنيفة النعمان رائد المذهب الحنفي وإمامه بين: (80-150هـ/ 699-767م).

(4) القفال الشاشي (291-365هـ/ 904-976م)، قال أبو إسحاق الشيرازي: «درس على أبي العباس ابن سريج...وكان إماماً وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها، أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في "أصول الفقه"، وله "شرح الرسالة"، وعنه انتشر فقه الشافعي فيما وراء النهر»، انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، ص: 112.

(5) (ق) و(م): وأبي.

(6) حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب أبو سليمان الخطابي (319-388هـ/ 931-988م)، من ولد زيد ابن الخطاب، أخي عمر ـ رضي الله عنه ـ. قال السلفي: ذكر الجم الغفير أن اسمه "حمد" بفتح الحاء، وهو الصواب. وقيل: اسمه أحمد. كان حجة صدوقا، رحل إلى العراق والحجاز وجال خراسان، وخرج إلى ما وراء النهر، وتفقه بالقفال الشاشي، وغيره. وله من التصانيف: "غريب الحديث"، و"شرح البخاري"، و"شرح أبي داود"، و"العزلة"، وغير ذلك. انظر: السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم:رقم: 1144: 1/ 574.

(7) (ق) و(م): وأبي.

(8) عاش أبو حامد الغزالي بين: (450 هـ-505هـ/ 1058م-1111م).

(9) بخصوص ما ذكره الرازي هنا راجع: مفاتيح الغيب: 1/ 144.

(10) ورد عند اليفرني بعد هذا النص قوله: «هذا نقل الإمام».

وقال صاحب «الأسرار العقلية»[1]: «الصحيح عندنا[2] أنه كان مشتقا ثم صار علما، ولا مانع من ذلك»[3]. وهو جمع بين القولين، / وحسم لمادة النزاع بين [ص: 13] الخصمين[4]، وبه يندفع الترادف عن أسماء الله الحسنى المذكورة في الحديث، وهو أصل معتبر في هذا العلم.

قال ابن خروف في «شرح سيبويه»[5]: «اختلف في هذا اللفظ: أمنقول[6] هو أم مرتجل، فأكثر الأئمة على أنه منقول، وأن أصله: "إلاه"؛ منهم سيبويه، ويونس[7]،

(1) وهو تقي الدين المقترَح وأما كتاب "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" فقد طبع مؤخرا بتحقيق نزار حمادي، ط:مؤسسة المعارف:2009. وتقي الدين المقترح (ت.612هـ/ 1215م) هو مظفر بن عبد الله ابن علي بن الحسين الإمام تقي الدين المصري، والمقترح لقب عليه، كان إماما في الفقه والخلاف وأصول الدين، نظارا على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى الانقطاع، صنف التصانيف الكثيرة، وتخرج به خلق. كان كثير الإفادة، منتصبا لمن يقرأ عليه، ولي التدريس بالمدرسة المعروفة بالسلفى بالإسكندرية مدة وتوجه إلى مكة، فأشيعت وفاته وأخذت المدرسة، فعاد ولم يتفق عوده إليها، فأقام بجامع مصر يقرىء، واجتمع عليه جماعة كثيرة، ودرس بمدرسة الشريف ابن ثعلب. وتوفي في شعبان سنة اثنتى عشرة وستمائة [612هـ/ 1215م]. انظر: السيوطي، طبقات الشافعية الكبرى: رقم: 1271: 8/ 373.

(2) سقطت الكلمة من (ر).

(3) المقترح، الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، تح: نزار حمادي، ص:43.

(4) إضافة: القولين في (م).

(5) كتاب «شرح كتاب سيبويه» لابن خروف يسمى ـ كما ذكرنا آنفا ـ: «تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب»، نشر جزء منه بتحقيق: خليفة محمد خليفة بدوي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس: 1425/ 1995.

(6) (ق): منقولا.

(7) يونس بن حبيب الضبي بالولاء، أبو عبد الرحمن، ويعرف بالنحوي: (94-182هـ/ 713-798م)، علامة بالأدب، كان إمام نحاة البصرة في عصره. وهو من قرية "جبُّل" بين بغداد وواسط. أعجمي الأصل. أخذ عنه سيبويه والكسائي والفراء وغيرهم من الأئمة. من كتبه: "معاني القرآن" كبير، وصغير، و"اللغات"، و"النوادر"، و"الأمثال". انظر: ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان:1/ 64 وما بعدها.

وعيسى بن عمر[1]، والخليل، والكسائي[2]، وأبو[3] الحسن الأخفش[4]، والفراء، والمبرد، وذهب بعضهم إلى أنه مرتجل غير منقول. وإليه ذهب أكثر أهل الأصول، وليس هذا من شأنهم.

وزعم المازني[5] ـ من النحويين ـ أنه اسم علم موضوع هكذا»[6]ـ[7].

قال الإمام فخر الدين: «والمختار عندنا هو القول الأول[8]، ويدل عليه وجوه[9]:

---

(1) عيسى بن عمر الثقفي بالولاء، أبو سليمان (ت.149هـ/ 766م)، من أئمة اللغة، شيخ الخليل وسيبويه وابن العلاء، وأول من هذب النحو ورتبه. وعلى طريقته مشى سيبويه وأشباهه، وهو من أهل البصرة. له نحو سبعين مصنفا احترق أكثرها، منها "الجامع" و"الإكمال" في النحو. انظر: أبو سعيد السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني، ص: 26، وأبو المحاسن التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، ص: 135.

(2) أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي (ت.189هـ/ 805م)، أحد القراء السبعة، أخذ علم النحو عن الرؤاسي، وتوفي في الري. له تصانيف، منها "معاني القرآن"، و"المصادر"، و"الحروف"، و"القراآت"، و"مختصر في النحو"، و"المتشابه في القرآن"، انظر: التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، ص: 190، وابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 433: 3/ 295-297.

(3) (م): وأبي؟؟.

(4) قال الخطيب البغدادي: «علي بن سليمان بن الفضل أبو الحسن الأخفش النحوي، سمع أبوي العباس ثعلبا، والمبرد، وفضلا اليزيدي، وأبا العيناء الضرير. روى عنه علي بْن هارون القرمبسيني، وأبو عبيد الله المرزباني، والمعافى بْن زكريا الجريري، وكان ثقة. بلغني عن أبي الفتح عبيد الله بن أحمد النحوي، قال: توفي أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش في ذي القعدة سنة خمس عشرة وثلاث مائة [315هـ/ 927]»، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف: رقم: 6278: 13/ 383، وراجع أيضا: القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة: 2/ 276.

(5) (م): المازري؟؟.

(6) هذا النص غير موجود في الجزء المطبوع من شرح ابن خروف.

(7) ورد عند اليفرني بعد هذا النص قوله: «انظر هذا النقل مع نقل الإمام فهو مخالف له».

(8) مفاتيح الغيب: 1/ 144.

(9) زاد (ر): من الحجاج.

- **الحجة الأولى**: لو كانت هذه اللفظة مشتقة لما كان قولنا: "لاإله إلا الله" توحيدا[1]، لكنه توحيد، فوجب أن لا تكون هذه اللفظة مشتقة.

بيان الملازمة: أن المفهوم من الاسم المشتق ذات هي موصوفة بالمشتق منه، وهذا المفهوم كلي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه؛ لأن[2] الشركة ممتنعة في نفس الأمر بدليل خارج لا من مفهوم اللفظ، فثبت أنه لو كان مشتقا لكان كليا، ولو كان كليا لم يكن قولنا: "لا إله إلا الله" مانعا من وقوع الشركة [فيه، ولـمّا كان وقوع الشركة][3] باطلا بإجماع المسلمين، علمنا أن هذا الاسم علم غير مشتق[4].

- **الحجة الثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[5]؟ لم يتَسَمَّ[6] باسم الله إلا الله، فثبت أن هذا اللفظ اسم، ولو كان مشتقا لما كان اسما، بل صفة[7].

- **الحجة الثالثة**: أن الأسماء المشتقة صفات، والصفات[8] لا يمكن ذكرها إلا بعد ذكر الموصوف، فلا[9] بد لذات الموصوف من اسم، ولما كان كل ما سوى هذا الاسم من باب الصفات، وجب القطع بأن هذا[10] الاسم اسم للذات[11] المخصوصة[12].

---

(1) (م): توحيدا؟؟.
(2) (ق) و(م): لكن.
(3) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).
(4) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 143-144.
(5) مريم/ 65.
(6) (ق): يتسمى؟؟.
(7) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144.
(8) (ق) و(م): والصفة.
(9) (ر): ولا بد.
(10) في الأصل: بهذا؟؟.
(11) (ق): لذات؟؟.
(12) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144.

- **الحجة الرابعة**: أن سائر الأسماء مضافة إلى هذا الاسم، فوجب أن يكون هذا الاسم اسم الذات[1]. والدليل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[2]، فأضاف جميعها لهذا الاسم، وقوله ـ عليه السلام ـ[3]: (إن لله تسعة وتسعين[4] اسما)[5] أضاف سائرها إليه»[6].

واحتج القائلون بالاشتقاق[7] بوجوه[8]:

- **الحجة الأولى**: [9]اسم العلَم لا يوضع إلا لما[10] كان معلوما، والبشر لا يعلمون حقيقة الله ـ تعالى ـ، فكان وضع الاسم[11] العلم لها محالا[12].

- **الحجة الثانية**: [13]المقصود من اسم العلم أن يميّز المسمى عما يشاركه[14] في نوعه،

---

(1) في غير الأصل: اسما للذات.

(2) الأعراف/ 180.

(3) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(4) (م): وتسعون؟؟.

(5) رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الدعوات، باب لله مائة اسم غير واحدة)، رقم: 6410: 11/ 214، ورواه عن أبي هريرة في (كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار)، رقم: 2736: 5/ 354، ورواه كذلك عن أبي هريرة: (كتاب التوحيد، باب: إن لله مائة اسم إلا واحدة)، رقم: 7392: 13/ 377.

(6) من "مفاتيح الغيب" للرازي بتصرف: 1/ 144 والصفحات التالية.

(7) (ق): باشتقاق؟؟.

(8) في طرة (ر): بحجج.

(9) أضاف (م): إن.

(10) (ر): لمن.

(11) في طرة (ق) وفي (ر): اسم.

(12) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144.

(13) (م) أضاف: إن.

(14) (ر): شاركه.

أو جنسه، والله ـ تعالى[1] ـ منزه عن أن يكون تحت نوع، أو جنس، فامتنع أن يوضع له الاسم[2] العلم[3].

– **الحجة الثالثة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ[4]﴾[5]، [6]حكم[7] بأنها موصوفة بالحسنى، والاسم إنما يكون حَسَنا إذا كان المسمى به كذلك، والمسمى إنما يكون حسنا بحسب صفاته، لا بحسب ذاته، فوجب أن تكون جميع أسمائه دالة على صفاته، لا على ذاته.

– **والجواب عن الأولى**[8]: أن أكثر الحقائق مجهولة كالروح، والمَلَك، مع أنه لم يمنع[9] ذلك من وضع الاسم لها فكذا[10] هاهنا.

– **وعن الثانية**[11]: أن الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة، ولا حاجة فيه[12] إلى كون ذلك[13] المسمى مشارا[14] إلى جنسه، أو نوعه.

---

(1) (ق): سبحانه.

(2) (ق): اسم.

(3) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 143-144.

(4) (ر): (فادعوه بها).

(5) الأعراف/ 180.

(6) (م): زاد: فهذا.

(7) زاد (ر): فيها.

(8) (ق) و(ر): الأول.

(9) (ر): يمتنع.

(10) (ر): فكذلك.

(11) (ق): الثاني.

(12) (م): أسقط: فيه.

(13) (م): ذات.

(14) (ق): مشار.

- **وعن الثالثة**[1]: أنه ـ تعالى ـ قال[2]: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾، فأضافها إليه، فوجب كون[3] هذا الاسم خارجا عنها[4].

المسألة السابعة:

[مصدر الاشتقاق لمن قال به]

[5]القائلون بأن هذه اللفظة مشتقة ذكروا في ذلك أقوالا:

۞ [6]**الأول**: أنه مشتق من «أَلِه الرجل إلى الرجل يألَه إليه إذا فزع إليه من أمر نزل به، فألَّهَه[7]؛ أي أجاره، فيسمى إلها فأدخلوا الألف واللام، فقالوا: "الله"»، وإلى هذا القول ذهب المحاسبي[8]، وجماعة[9]، وأنشد[10]: [الطويل]

«ولهت إليكم في قضايا تنوبني فألفيتكم فيها كراما ممجدا»[11]

---

(1) (ق): الثالث.

(2) (ق) و(م): أنه قال ـ تعالى ـ.

(3) (م): أن يكون.

(4) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144-145.

(5) أضاف (ق): اختلف.

(6) زاد (م): القول.

(7) زاد (م): فذلك.

(8) الحارث بن أسد المحاسبي (ت.243هـ/ 857م)، الصوفي المتكلم المعروف.

(9) (م): وغيره.

(10) (ق) و(م): وأنشدوا.

(11) البيت ورد في تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل) غير منسوب، وورد بلفظ:

«ولهت إليكم في بلايا تنوبني فألفتكم فيها كرائم محتد»

انظر التفسير: تصحيح: محمد علي شاهين: 1/ 17.

/ واعتُرض على[1] هذا القول بأنه ـ تعالى ـ إلـه الجمـادات والبهـائم، وإن[2] [لم يوجد منهم الفزع إليه[3] في الحوائج. [ص: 14]

والجواب: أن الجمادات والبهائم وإن][4] لم يكن لها فزع إلى الله[5]، ولكن لها احتياج في ذاتها وصفاتها إلى إيجاد الله[6] وتكوينه، فكان ذلك عبارة عن هذا الفزع.

۞ **القول الثاني**: إنه مشتق من «ولِه يولِه ولهاً»، وأصله ولاه، فأبدلت الواو همزة كما قالوا: وكاف[7] وإكاف[8]، ووسادة وإسادة، والوله: عبارة عن المحبة الشديدة، والمحبة الشديدة يلزمها طرب شديد عند الوجدان والاتصال، وخوف شديد عند الفقدان والانفصال.

۞ **القول الثالث**: أنه مأخوذ من: «لاه يلُوه إذا احتجب»، وأنشد: [البسيط]

«لاهت[9] فما برزت[10] يوما بخارجة[11] يا ليتها برزت[12] حتى نحييها[13]»[14]

---

(1) (م): سقطت: "على".

(2) (م) سقطت: "إن".

(3) سقطت من (م).

(4) ما بين المعقوفتين سقط في الأصل وأثبتنا الساقط من بقية النسخ.

(5) زاد (ر): تعالى.

(6) زاد (ر): تعالى هنا كذلك.

(7) (ر): وكاب.

(8) (ر): إكاب.

(9) لاهت العروس تلوه لوها: إذا احتجبت.

(10) في بعض الروايات: عرضت.

(11) في الأصل وغيره: بجارحة؟؟ والتصحيح من مصادر ضبط وتوثيق البيت.

(12) في بعض الروايات: خرجت.

(13) في بعض الروايات: "رأيناها"، وفي غيرها: "عرفناها".

(14) أورده الثعلبي غير منسوب بلفظ: =

۞ [1]**القول الرابع**: أنه مشتق من: «لاهَ يلوه، إذا ارتفع»، ومنه قولهم: "لاهت الشمس"، إذا ارتفعت وأنشد[2]: [الطويل]

«ولاهكِ [قد] يغشى العشيرة[3] نوره ونورك نور في الجديدين ساطع»[4]

أي ارتفاعك وعظيم شأنك، والله ـ تعالى ـ مرتفع بالمنزلة والمكانة.

۞ **القول الخامس**: أنه «مأخوذ من الولَه، وهو[5] التحير»، يقال: ألِه الرجل يأله إلاهاً، إذا تحير؛ فمنهم من وله قلبه في وجود معروفه ومعرفته[6]، ومنهم من وله سره في عظمته، وجلاله، وكبريائه، ومنهم من ولِه لسانه بدوام ذكره، ومنهم من ولِه في سعة رحمته، كيف انبسطت على خلقه، فسبحان من هو بالعظمة موصوف، وبالقدرة والحكمة معروف، وفي القلوب مثبت مألوف[7]، وسمي البارئ ـ تعالى ـ بهذا الاسم لأن العقول تتحير في[8] كنه[9] جماله، وجلاله، قال الشاعر: [الخفيف]

= «لاهت فما عرفت يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتّى رأيناها»

انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 1/ 98. وأورده القرطبي بلفظ الثعلبي غير منسوب أيضا. انظر الجامع: 17/ 101.

(1) أضاف (ر) الواو هنا.

(2) (ر): وأنشدوا.

(3) في الأصل عدا (ر): للعشيرة؟؟.

(4) أورده الأخضري في "شرح الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون" ولم ينسبه، تح: محمد ابن عبدالعزيز نصيف، 2/ 10.

(5) (م): الذي هو.

(6) (م): تعرف معرفته.

(7) (م): وفي القلب نسبة مألوف؟؟.

(8) (ق): من.

(9) سقطت الكلمة من (ق).

«قد تحيرتُ فيك خذ بيدي   يا دليلا[1] لمن تحير فيك[2]»[3]

ۿ **القول السادس:** «أنه مأخوذ من العبادة، من قولهم: تألّه إذا تعبّد»، يقال: "ألِه اللهَ العبدُ يألَهُه إلاهَةً"، بمعنى عبده عبادة، والعرب كانوا[4] يسمون الأصنام آلِهة؛ لأنهم كانوا يعبدونها، والألوهية والتألّه: التعبد، فالإله: المعبود[5]، و[أنشد رؤبة[6]][7]: [الرجز]

«لله در الغانيات المُدّهِ   سَبّحْنَ واسْتَرْجَعْنَ من تألّهي[8]»[9]

ولما كان البارئ ـ سبحانه[10] وتعالى ـ هو المعبودُ في الحقيقة، لا جرم سمي "إلها".

---

(1) (ق): دليل؟؟.

(2) في (م): فيكا، وفي بعض الروايات: فيه.

(3) ورد عند المقري في "نفح الطيب" غير منسوب، انظر: تح: إحسان عباس: 5/ 324، ونسبه الكلاباذي في "التعرف لمذهب أهل التصوف" إلى الشبلي، انظر: التعرف، ص: 108.

(4) سقطت الكلمة من (م).

(5) سقطت: "المعبود" من (م).

(6) رؤبة هو ابن العجاج التميمي (ت. 145هـ/ 762م): الراجز، من فصحاء العرب، أخذ عن أبيه وغيره، وعنه أخذ يحيى القطان وطائفة كثيرة، وكان لغويا علامة وقته، انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: رقم: 2195: 18/ 212، وياقوت الحموي: معجم الأدباء: 3/ 1312.

(7) في الأصل و(ق): كلمة غير واضحة، (ر) سقطت فيه، (م): وأنشدوا فيه.

(8) في الأصل وغيره: تأله.

(9) (لله در الغانيات): أي النساء اللواتي استغنين بجمالهن عن التجمل، أو استغنين بزوجهن عن النظر إلى غيره، (المده): و"المده" جمع: ماده،؛كركع جمع راكع، من "المده" وهو المدح؛ أي المادحات. والمعنى: لله در الغانيات المادحات، (سبَّحن): أي قلن: "سبحان الله". (واسترجعن): أي قلن: "إنا لله وإنا إليه راجعون"، (من تألهي): أي بسبب عبادتي لله، من: هنا فالمعنى: سبحن واسترجعن بسبب عبادتي لله ـ عز وجل ـ. والبيت ثابت النسبة لرؤبة، انظر: ديوان رؤبة بن العجاج، بعناية وتصحيح وليام بن الورد البروسي، ص: 165، وراجع: المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تح: أحمد أبو الفضل إبراهيم: 3/ 108.

(10) سقطت من (ر).

واعترض على هذا القول بأنه ـ تعالى ـ كان إلـها في الأزل، وما كان في الأزل عابد يعبده، وأنه إلـه من لا تصح منه العبادات[1] كالجمادات والبهائم.

والجواب: أن هذا إنما يلزم أن لو قلنا: "الإلـه هو المعبود"، أما إذا قلنا: "الإلـه هو الموصوف بصفات[2] لأجلها يستحق أن يكون معبودا للخلق"، زال الإشكال.

۞ **القول السابع**: «أنه مأخوذ من الإقامة»، يقال: أَلِهتُ بالمكان، إذا أقمت فيه، وأنشد[3]: [الطويل]

«أَلِهْنا بدار ما تبيد رسومها كأن بقاياها وشام[4] على [يد][5]»[6]

فهو ـ تعالى ـ إنما اشتق من هذا الاسم لدوام وجوده من[7] الأزل إلى الأبد.

۞ **القول الثامن**: «أن الإلـه[8] من له الإلـهية، وهو القدرة على الاختراع».

---

(1) في غير الأصل: العبادة.

(2) (م): بأوصاف.

(3) (ق) و (م): وأنشدوا.

(4) (م): وشوم.

(5) في الأصل: اليد.

(6) البيت أورده شهاب الدين أحمد الخفاجي المصري في "عناية القاضي وكفاية الراضي" (حاشيته على تفسير البيضاوي) ولم ينسبه: 1/ 54، وذكره الزبيدي في "تاج العروس" دون نسبه أيضا: 36/ 325.

(7) (ر): في.

(8) زاد (ر): هو.

المسألة الثامنة:

[هل لله - تعالى - بحسب ذاته المخصوصة اسم موضوع؟]

قال الإمام فخر الدين: «اختلفوا هل لله - تعالى - بحسب ذاته المخصوصة اسم موضوع أم لا؟

فنُقل عن الفلاسفة إنكار ذلك، واستدلوا على ذلك، بأن الوضع فرع تصور الموضوع له، وذات الله - تعالى - غير معلومة، فلا يصح الوضع لها.

وأما الذين قالوا بثبوته، قالوا: لابد أن يكون ذلك الاسم أشرف الأسماء وأعظمها؛ لأنه اسم للذات[1]، ولا شيء من المعلومات أشرف من ذات الله - تعالى -، فيجب[2] أن يكون ذلك الاسم أشرف الأسماء؛ لأن الاسم يشرف بشرف مسماه، وذلك الاسم هو اسم الله الأعظم»[3].

وهؤلاء اختلفوا في تعيينه:

فمنهم من قال: إنه غير معين، بل كل اسم يذكر العبد به ربه حال ما يكون مستغرقا في معرفة الله منقطعا عن كل ما سواه، فذلك الاسم هو الاسم الأعظم[4]، واحتجوا على ذلك بوجوه:

- **الأول**: أن[5] الاسم كلمة مركبة من الحروف، اصطلحوا[6] على جعلها معرِّفة للمسمى، / فعلى هذا الاسم لا يكون له شرف في ذاته، إنما شرفه بشرف[7] [ص: 15]

---

(1) (ر): الذات.

(2) (م): فوجب.

(3) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 110.

(4) (م): هو اسم الله العظيم الأعظم.

(5) سقطت من (ق).

(6) (ق): فاصطلحوا، (م): واصطلحوا.

(7) (ر): في شرف.

مسماه، وأشرف الموجودات هو الله ـ تعالى ـ، فعلى هذا كل اسم ذكر العبد به ربه فذلك الاسم هو الاسم الأعظم.

- **وثانيها**: ما رُوي أن رجلا قال لأبي يزيد[1]: «أخبرني عن الاسم الأعظم[2]؟»، فقال أبو يزيد: «اسم الله الأعظم ليس له حد محدود، ولكن فرغ قلبك بوحدانيته[3]، فإذا كنت كذلك، فاذكر أي اسم شئت، فهو اسم الله الأعظم».

- **وثالثها**: ما روي عن الجنيد[4]: «أن امرأة قالت له: "ادع الله لي، فإن ابنا لي ضاع". فقال لها: "اذهبي واصبري".

فمضت، ثم عادت، فقال لها: "اصبري".

فقالت: "عيل صبري فادع لي".

فقال الجنيد: "إن كان كما قلت فاذهبي، فقد رجع ابنك".

فمضت فوجدته، ثم عادت تشكره.

فقيل للجنيد: "بم عرفت ذلك[5]؟".

فقال: بقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾[6]»[7].

---

(1) أبو يزيد هو طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، من أعلام صوفية القرن الثالث الهجري (188-261هـ/ 804-874م)، يلقب بـ"سلطان العارفين"، روى عن السدي، وجعفر الصادق، السلمي، انظر: طبقات الصوفية، رقم: 8، ص: 67.

(2) في طرة الأصل، وفي (ق) و(ر) و(م): عن اسم الله الأعظم.

(3) في غير الأصل: لوحدانيته.

(4) أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، الصوفي الكبير المشهور عاش: (221-297هـ/ 836-910م).

(5) (م): ذاك.

(6) النمل/ 64.

(7) هذه القصة أوردها القشيري في "الرسالة": 2/ 421.

ومنهم من قال[1]: الاسم[2] الأعظم لله ـ تعالى ـ[3] هو معيّن، والقائلون[4] بهذا القول فريقان:

- **الفريق الأول**: قالوا: إنه غير معلوم للخلق.
- **والفريق الثاني**: قالوا: إنه معلوم للخلق.

فأما الفريق الأول: فاستدلوا بما رُوي في بعض الأخبار أن «لله ـ تعالى ـ أربعة آلاف اسم، ألف لا يعلمها إلا الله، وألف لا يعلمها إلا الله ـ تعالى ـ[5] والملائكة، وألف لا يعلمها إلا الله ـ تعالى ـ[6] والملائكة والأنبياء، وأما الألف الرابعة[7]: فإن المؤمنين يعلمونها، فثلاثمائة منها في التوراة، وثلاثمائة [8]في الإنجيل، وثلاثمائة[9] في الزبور، ومائة في الفرقان، تسعة وتسعون[10] ظاهرة، وواحد مكتوم، من أحصاها دخل الجنة»[11]، فهذا يدل على أنه غير معلوم.

وأما الفريق الثاني: القائلون بأنه معلوم للبشر، فاختلفوا فيه على أقوال:

---

(1) (ق): ومنهم قال؟؟ (ر): ومنهم الاسم.
(2) (ق) و(م): اسم الله.
(3) (م): سقط: لله تعالى.
(4) (ق): قائلون؟؟.
(5) سقطت كلمة: "تعالى" من (ق) و(ر) و(م).
(6) سقوط "تعالى" في (ق) و(ر) و(م).
(7) (ق): الرابع.
(8) أضاف (ق): منها.
(9) زاد (ق) هنا: منها أيضا.
(10) في الأصل: وتسعين.
(11) راجع: الرازي: مفاتيح الغيب: 22/ 14.

[1]**الأول**: «أن اسم الله الأعظم، هو قولنا[2]: "الله"، والدليل على ذلك: الوجوه المذكورة[3] قبل هذا في إضافة الحمد إلى هذا الاسم، وتلك الوجوه كلها تدل على أنه أشرف الأسماء، فيكون هو اسم الله الأعظم».

القول الثاني: «إن الاسم الأعظم هو قولنا: "هو"، والدليل على ذلك أن هذا الاسم فيه لطائف تدل على شرفه، وهو عند أهل الإشارة نهاية[4] التحقيق، وله هيبة عظيمة، ولذلك إذا أرادوا المبالغة في الدعاء قالوا: "يا هوُ"، "يا من لا هو إلا هو"، "يا من به هوية كل هو"».

اللطيفة الأولى: إن «هو» مركب من حرفين، الهاء والواو، والهاء هو الأصل، والواو زائدة[5]، بدليل سقوطه في التثنية والجمع، فيقال: "هما"، "هم"، والهاء حرف واحد، يدل على الواحد الحق، وليست هذه الخاصية لغيره من الأسماء.

اللطيفة الثانية: إن «الهاء»[6] من حروف الحلق، وهي[7] أول مخارج الحروف، وهي باطن، و«الواو» من حروف الشفتين، وهي آخر مخارج الحروف، وهي من الحروف الظاهرة، فهذان الحرفان يدلان على أن ابتداء كل حادث منه، وانتهاء كل حادث إليه، ويدلان أيضا على أنه ـ تعالى ـ هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فالأول: إخبار عن قدمه، والآخر[8]: إخبار عن بقائه واستحالة عدمه.

---

(1) أضاف (م): القول.

(2) (ر): قولك.

(3) (م): المتقدمة.

(4) (ق): مثابة.

(5) (ق): زيد، (ر) و(م): زائد.

(6) (ر) و(ق): إنه.

(7) (ق): وهو.

(8) (ق): والثاني.

[1]اللطيفة الثالثة: أن «هو» كناية عن فرد موجود على سبيل الغنية عن جميع الممكنات:

- أما الوجود: فله بذاته ومن[2] ذاته، [ولغيره[3] ومن[4] غيره][5].

- وأما الفردانية: فهو الفرد المطلق من كل الوجوه، ليس إلا هو.

- وأما الغنية عن [6]الممكنات: فلأنه يستحيل أن يكون حالا بغيره[7]، ومحلا لغيره، فإذن لا مناسبة بينه وبين الممكنات.

فثبت أن الصفات التي يدل عليها قولنا: «هو»، لا تليق إلا به ـ تعالى[8] ـ، فكانت هذه الكلمة أخص الأسماء به ـ تعالى ـ.

ويحكى عن بعض العارفين أنه قال: «رأيت بعض الواهين[9]، فقلت له: "ما اسمك؟".

فقال[10]: "هو".

فقلت له: "من أنت؟".

---

(1) أضاف (ق) الواو هنا.

(2) "من": بإسقاط الواو في (ر).

(3) (ق): وبغيره.

(4) (ر): بدون واو.

(5) ساقط في (م).

(6) (ر): زاد: كل.

(7) في الأصل وفي (ق) و(م): لغيره.

(8) (م): ـ سبحانه وتعالى ـ.

(9) (ق) و(م): الوهين.

(10) زاد (ر): لي.

فقال: "هو".

فقلت له: "من أين جئت؟".

فقال: "هو"؟.

فقلت له: "من تعني بذلك؟".

فقال: "هو".

فما سألته عن شيء، إلا قال[1]: "هو".

فقلت له: "لعلك تريد" الله".

فصاح صيحة فمات ـ رحمه الله[2] ـ»[3].

[ص: 16] **القول الثالث**: إن اسم الله الأعظم هو قولنا: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ / ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[4]، ويدل عليه ما رُوي عن[5] أبي بن كعب[6]، سأل النبي ـ ﷺ ـ أن يعلمه اسم الله الأعظم، فقال: (هو في قوله[7]: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾[8]).

---

(1) زاد (ر): لي.

(2) (م): رحمة الله عليه.

(3) نقله القشيري، انظر: سعد بن عبد الرحمن ندا، مفهوم الأسماء والصفات، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: ع: 58: 117.

(4) البقرة/ 253.

(5) (ر): أن.

(6) ابن قيس، الصحابي الجليل، وكاتب الوحي: (ت.30هـ/ 649م).

(7) (ر): قولك.

(8) لم تثبت هذه الرواية لأبي بن كعب ـ رضي الله عنه ـ في الصحيح وغيره.

القول الرابع: إن اسم الله الأعظم مذكور في الحروف المذكورة في أوائل السور، يروى[1] عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ، أنه كان إذا صعب عليه أمر قال: «ياكهيعص، ياحم عسق»[2].

القول الخامس: يروى عن زين العابدين[3]، أنه قال: "سألت الله[4] أن يعلمني الاسم[5] الأعظم الذي إذا دعي به أجاب[6]"، فقيل له في النوم، قل: "اللهم إني أسألك: الله، الله، الله، الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم"»، قال[7]: "فما دعوت الله به إلا رأيت النجح"»[8].

وذكر الأستاذ أبو القاسم القشيري[9] حديثا مسندا عن أنس بن مالك[10] قال: (كان

---

(1) (ق): وروي، (ر): ويروى.

(2) مما نقل عن علي في هذا المعنى ما عزاه إليه المزي في "تهذيب الكمال" في ترجمة نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم القارئ المدني عن فاطمة بنت علي: 29/ 284، وانظر أيضا: الطبري، جامع البيان، تح: أحمد محمود شاكر: 18/ 14، وذكر صاحب ابن أبي الحديد في: "شرح نهج البلاغة" أنه قد: «روى سعد بن طريف عن الأصبغ بن نباتة قال: "ما كان علي ـ عليه السلام ـ في قتال إلا نادى: "يا كهيعص""»، انظر: النهج، تح: محمد عبد الكريم النمري: 1/ 1722.

(3) (ق): علي بن الحسين بن علي ـ رضي الله عنه ـ السجاد، واشتهر بـ"زين العابدين" (38-95هـ/ 658-713م)، الإمام الرابع لدى الشيعة، وهو عند أهل السنة سيد شباب أهل الجنة، وله من الفضل والعلم ما لا ينكره أحد، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 5/ 227.

(4) زاد (ر): عز وجل.

(5) (ق): اسم الله.

(6) (ق) و(م) زادا: وإذا سئل به أعطي.

(7) (م): فقال.

(8) انظر: ابن حجر، فتح الباري: 11/ 225.

(9) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب "الرسالة القشيرية" في علم التصوف، فقيه، مفسر، محدث، أصولي، أديب وشاعر، عاش بين: (376هـ-465هـ/ 986-1074م).

(10) (ر): ـ رضي الله عنه ـ.

رجل على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ يتجر من المدينة إلى الشام وحده، فعرض له لص، فقال[1]: "شأنك بالمال[2]".

فقال[3] اللص: "المال مالي، وإنما أريد نفسك".

فرفع التاجر يديه[4] وقال: "يا ودود يا ودود، يا ذا العرش المجيد، يا مُبدي يا معيد، يا فعال لما يريد، أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك، وأسألك بقدرتك التي قدرت بها على[5] خلقك، وبرحمتك التي وسعت كل شيء، لا إله إلا أنت، يا مغيث أغثني"، ثلاث مرات[6].

فلما فرغ من دعائه، إذا بفارس وبيديه حربة من نور، فطعن بها اللص طعنة أسقطه في الأرض، فقال له التاجر: "من أنت؟".

فقال[7]: "أنا مَلَك من السماء الثالثة، حين دعوتَ الأولى[8]، سمعنا لأبواب السماء قعقعة، فقلنا: أمر حدث، ثم دعوت الثانية، ففُتحت أبواب السماء ولها شرر كشرر[9] النار، ثم دعوت الثالثة، فهبط جبريل ـ عليه السلام ـ وهو ينادي: من لهذا المكروب، فدعوت ربي[10] أن يوليني قتله، واعلم[11] يا عبد الله أن من دعا بدعائك هذا في كل

---

(1) (ق) و(ر): زادا: له.

(2) (ق): كأنك تريد المال.

(3) (ق) و(ر): زيادة: له.

(4) في (ر): يده .

(5) (ر) زاد: جميع.

(6) (م): ثلاثا.

(7) (ق) و(ر): قال.

(8) (ر): بدعوة الأمان.

(9) (ق): شرار؟؟.

(10) (ق): الله.

(11) أسقط (ق) "الواو" هنا.

ربة، وشدة فرّج الله عليه وأغاثه[1]"[2].

قال: فجاء التاجر سالما إلى المدينة، ودخل على النبي ـ ﷺ ـ، وأخبره بالقصة[3]، قال ـ عليه السلام ـ[4]: (لقد لقنك الله أسماءه الحسنى التي[5] إذا دُعي بها أجاب وإذا سئل بها[6] أعطى)[7]»[8] ـ[9].

---

1) (م): وأعانه.

2) هذا الجزء من القصة ذكره ابن حجر في "الإصابة"، مع بعض الاختلاف في الألفاظ، انظر: رقم: 10551: 7/ 313.

3) (ر): بالقضية.

4) (ر): عليه الصلاة والسلام.

5) (ق) و(م): الذي.

6) سقطت من: (ق).

7) هذا الحديث أورده ابن بن أبي الدنيا في كتاب: "الهواتف" وفي كتاب: "مجابو الدعوة" (وكتب ابن أبي الدنيا من مظان الضعيف والموضوع)، ورواه اللالكائي في "كرامات الأولياء"، ولم ينقلا فيما ذكراه: «فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لقد لقنك الله أسماءه الحسنى التي إذا دعي بها أجاب، وإذا سئل بها أعطى)». ولكن ذكرا في آخره قول أنس بن مالك: «فاعلم أنه من توضأ وصلى أربع ركعات ودعا بهذا الدعاء استجيب له مكروباً كان أم غير مكروب». انظر: عبد الرحيم السحيم، الفتاوى العامة: 1/ 228.

8) القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، محمد بن الشريف، 2/ 423.

9) الواقع أن العلماء اختلفوا في تعيين اسم الله الأعظم على أربعة عشر قولاً، وقد ساق الحافظ هذه الأقوال في "الفتح"، وذكر لكل قول دليله، وأكثر هذه الأقوال تستدل بالأحاديث، ولكن بعضها استند إلى مجرد الرأي، مثل القول الثاني عشر؛ فإن دليله: (أن فلاناً سأل الله أن يعلمه الاسم الأعظم، فرأى في النوم؛ (هو الله، الله، الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم!!) (نسبه الفخر ـ كما عرفنا ـ إلى زين العابدين). وتلك الأحاديث ـ كما يذكر الألباني ـ منها الصحيح، ولكنه ليس صريح الدلالة، ومنها الموقوف، ومنها الصريح الدلالة؛ وهو قسمان: قسم صحيح صريح، وهو حديث بريدة: (الله لا إله إلا هو، الأحد الصمد الذي لم يلد ...) إلخ (أخرجه أبو داود: (رقم: 1493:1/ 89)، والترمذي: (3475: 5/ 515)، وابن ماجة: (رقم: 2/ 1267)، وابن حبان: (رقم: 893: 3/ 176)، والحاكم: (رقم: 1858: 1/ 683) من حديث بريدة). قال الحافظ ابن حجر: «وهو أرجح من حيث السند من جميع ما ورد في ذلك» (فتح الباري: 11/ 225). والقسم الآخر: صريح غير صحيح، بعضه مما صرح الحافظ بضعفه؛ كحديث القول الثالث عن عائشة في ابن ماجه: (3859)، وبعضه مما سكت عنه؛ فلم =

المسألة التاسعة:

في تفسير المشايخ لهذا الاسم.

قال الواسطي[1]: «ما دعا الله ـ عز وجل ـ أحد باسم من أسمائه إلا ولنفسه في ذلك نصيب، إلا قوله: «الله»[2] فإن هذا الاسم يدعوه إلى الوحدانية، وليس للنفس[3] فيه نصيب»[4].

وقال جعفر بن محمد الصادق[5]: «الله اسم تام، فيه[6] أربعة أحرف: الألف: وهو عمود التوحيد، واللام الأولى: لوح الفهم، والثانية: لوح النبوة، والهاء: النهاية[7] في الإشارة»[8].

= يُحسّن! كحديث القول الثامن من حديث معاذ ابن جبل في الترمذي. قال الألباني: «وهناك أحاديث أخرى صريحة لم يتعرض الحافظ لذكرها ولكنها واهية، وهي مخرجة هناك بأرقام: (2772 و2773 و2775). "الضعيفة": (13/ 1/ 278-80)»، انظر: موسوعة محمد ناصر الدين الألباني، صنعه: شادي ابن محمد بن سالم آل نعمان: 6/ 205.

(1) الصوفي الواسطي هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطي، خراساني الأصل من فرغانة ولذلك عرف بـ"ابن الفرغاني"، صحب الجنيد والنوري، أقام بمرو ومات بعد العشرين والثلاثمائة. انظر: السلمي، طبقات الصوفية، ص: رقم: 52، ص: 232.

(2) زاد (ر): تعالى.

(3) (ق): لنفس.

(4) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 26.

(5) أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (80-148هـ/ 702-765م)، من ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو سادس أئمة الشيعة الإثنا عشرية، والخامس عندالإسماعيلية، وإليه ينسب انتشار مدرستهم الفقهية، ولهذا تسمى الإمامية بالجعفرية، وقد روى عنه علماء السنة الذين يعتقدون فيه اعتقادات مخالفة لما يعتقده الشيعة. انظر عنه مثلا: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 6/ 362.

(6) سقطت من (ر).

(7) (ر): الناهية؟؟.

(8) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 31.

«وسئل الحسين[1] بن منصور[2]: "هل ذكره أحد على الحقيقة؟".

فقال: "كيف يذكر عن الحقيقة من لا أمر لكونه، ولا علة لفعله. ليس له درّاك، ولا لغيبه هتّاك، له من الأسماء معناها، ومن الحروف فحواها[3]، إذ الحروف مبدوعة[4]، والأنفس مصنوعة»[5].

[وقيل: «الوله كلمة من إظهار اسمه: "الله"[6] يوله به [المحبّون][7]، حين عجزوا[8] عن[9] علم شيء منه»][10].

حُكي عن أبي الحسن[11] النوري[12] أنه بقي في منزله سبعة أيام، لم يأكل ولم يشرب، ويقول في ولَهِه[13]: "الله الله" وهو قائم يدور، فأُخبر الجنيد بذلك، فقال: "[أمحفوظ هو] [14] في أوقاته؟".

---

(1) (ق) و(ر): الحسن.

(2) أبو عبد الله الحلاج.

(3) في غير الأصل: مجراها.

(4) (ر): عبارة؟؟.

(5) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 28.

(6) كرر (ق) ذكر اسم الجلالة.

(7) في الأصل: المجنون؟؟.

(8) (ق): عجزنا.

(9) (ر): على.

(10) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(11) (ق): ابن الحسين، (ر) و(م): الحسين.

(12) أبو الحسين النوري هو أحمد بن محمد البغوي المعروف بابن البغوي، من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري (ت.295هـ/ 907م)، بغدادي المنشأ والمولد، خراساني الأصل، صاحب السري السقطي، وكان من أقران الجنيد. انظر السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 22، ص: 135.

(13) (ق): ولوهه.

(14) كلام غير واضح في الأصل.

فقالوا: "إنه يصلي الفرائض".

فقال: "الحمد لله الذي لم يجعل للشيطان عليه سبيلا".

ثم قال: "تعالوا نزوره، إما نستفيد[1] منه، أو نفيده".

فدخل[2] عليه في ولَـهِه، فقال: "يا أبا الحسن[3]، ما الذي دهاك؟".

فقال: "أقول: الله، الله ، زيدوا عليّ".

فقال الجنيد: "هل قولك: الله، بالله؟ أم[4] قولك: الله، بقولك؟ إن كنت القائل الله بالله، فلست القائل له، وإن كنت تقوله[5] بنفسك، [فأنت مع نفسك][6]، فما معنى الولَه".

فقال له: "نعم المؤدب أنت".

فسكت[7] عن وهله»[8].

وكتب أبو سعيد الخراز[9] إلى بعض[10] إخوانه: «[هل][11] هو إلا الله، وهل يقدر

---

(1) (ر): تستفيد؟؟.

(2) (ق): فدخلوا.

(3) (ر) و(م): الحسين.

(4) (ر): أو.

(5) (ر): تقول.

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق) و(ر) و(م): فسكن.

(8) انظر: السلمي، حقائق التفسير: 1/ 30.

(9) أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، من مشايخ أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري (ت.286هـ/899م)، من أهل بغداد، نسبته إلى خرز الجلود، قيل أول من تكلم في علم الفناء والبقاء. من كتبه: "كتاب الصدق". انظر: السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 34، ص: 183.

(10) (ر): لبعض.

(11) سقطت في الأصل.

أحد[1] أن يقـول: الله إلا الله، / وهـل يـرى الله إلا الله، [وهـل يعـرف الله إلا الله][2]، [ص: 17] [وهل كان قبل الخلق إلا الله][3]، وهل كان إلـها في السمـاوات والأرضـين[4] [ومـا بينهمـا][5] إلا الله، ولم يكونوا فكانوا بالله ولله[6]»[7].

وقـال بعـض البغداديين: «ليـس الله مـا يبـدو لكـم، ووالله[8]، والله[9] مـا هـذا هـو الله، هـذه[10] حـروف تبـدو لكـم وبكـم، فـإذا تمعّنـت فمعنـاهـا[11] هـو الله»[12].

وقـال أبو سعيد الخراز: «رأيت حكيمـا من الحكمـاء، فقلت لـه: "مـا غايـة هـذا الأمـر؟".

فقال: "الله".

قلت[13] له: "فمـا معنى قولك: الله؟".

---

(1) سقطت الكلمة من (ق).
(2) ساقط من (م).
(3) سقط في (ق).
(4) (ر): الأرض.
(5) ساقط من (ق).
(6) "لله" سقطت في (م).
(7) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 31.
(8) (ق): والله.
(9) (ر): ووالله.
(10) (م): وهذه.
(11) في الأصل: فمناها؟
(12) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 31.
(13) (ق): فقلت.

قال: "نقول[1]: اللهم دلني عليك، وثبتني عند وجودك، ولا تجعلني ممن يرضى بجميع ما هو دونك، وأقر فؤادي عند لقائك[2]"»[3].

(1) في غير الأصل: تقول.

(2) سقطت من (م).

(3) السلمي، حقائق التفسير: 1/ 31.

الفصل الثالث: في لفظة: «الرب»

ويشتمل الكلام فيه[1] على[2] أربع[3] مسائل:

المسألة الأولى:

في مورده شريعة

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «اعلموا أن هذا الاسم من أصول الأسماء، وأمهات الصفات، وهو في أسماء الأفعال[4] عديل قولنا: "الله" في أسماء الذات، وإن كان قولنا: "الله" يعطى[5] الأسماء كلها المتعلقة[6] بالذات وبالأفعال؛ ألا ترى أنك تقول: "إله العالمين"، و"إله السماوات والأرض"، وقد ورد هذا الاسم في القرآن[7] والسنة، وأجمعت[8] عليه الأمة، إلا أنه لم يرد في حديث أبي هريرة [المفسّر] من طريق شعيب[9]، وورد من طريق عبد العزيز[10]»[11].

(1) (ر): فيها.

(2) (ر): في.

(3) (ق): أربعة؟.

(4) (ر): أسماء الله تعالى.

(5) في الأصل: يغطي.

(6) (م): المتعلقات.

(7) (ر): الكتاب.

(8) (ق): اجتمعت.

(9) يقصد طريق: صفوان بن صالح حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا شعيب بن أبي حمزة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.

(10) يريد: طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة.

(11) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2/ 278.

المسألة الثانية:

في شرحه لغة.

[1]اعلم أن هذا الاسم وزنه فَعِل (بكسر العين)، وليس وزنه فعْل (بسكون العين)، لأنهم قالوا: أربابا، وأفعال لا يكون جمعا[2] لفعْل، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[3]، فهذا جمع رب، وقد يجمع في الكثير على فعول، قالوا: ربوب، ولو كان وزنه فعْلا[4] لجُمع في القليل على أفعل، مثل: كفّ وأكفّ، ولا يصح أن يقال: [5]وزنه فعَل (بفتح العين)؛ إذ لو كان كذلك، لأظهر[6] التضعيف، قالوا: طللاً وشررا[7]، لأن فعْلاً في الأسماء لا يدغم، [وإنما يدغم][8] فعِل وفعُل (بكسر العين وضمها)، وإذا تقرر هذا، فقد[9] ذكر العلماء فيه ستة أقوال:

الأول[10]: أن[11] الربّ[12] هو "المعبود"، يدل عليه حديث عذاب القبر، حيث يقال له: (من ربّك؟)[13]، المراد: من معبودك؟ قال الشاعر: [الطويل]

---

(1) (م): زاد: فنقول.

(2) سقطت من (ق).

(3) آل عمران/ 63.

(4) (ر): فعل.

(5) (ر): في وزنه.

(6) (م): لظهر.

(7) في الأصل: شرر.

(8) سقط من (ق).

(9) (ر): فنقول قد .

(10) (ق): الأولى؟؟.

(11) (ر): سقطت أن.

(12) كلمة غير واضحة في (ق).

(13) أخرجه مسلم عن البراء بن عازب: (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من =

«أرب يبـــول الثعلبـــان برأســـه لقد هان[1] من بالت عليه الثعالب»[2]

[أراد: معبود[3] يكون بهذه الحالة][4].

والثـاني: أن الـرب هو"المـالك"، ومـن ذلك قـول يـوسف الصديـق ـ عليه السلام ـ[5]: ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾[6]، و[7]: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾[8]، ومـنه قـولـه ـ صلى الله عليه وسلم ـ[9]ـ: (أن تلد الأمة ربها وربتها[10])[11]؛ يعني من يكون مولاها و[12]مالكها في

= الجنة والنار)، رقم: 2871: 4/ 2201.

(1) وفي رواية القرطبي: ذل.

(2) ذكروا أن صنم: "سواع" كان لبني سليم بن منصور؛ فبينما كان غاوي بن ظالم السلمي عند الصنم؛ إذ أقبل ثعلبان يشتدان حتى تسنما، فبالا عليه، فأنشد هذا البيت، ثم قال: "يا معشر سليم، لا والله هـذا الصنم لا يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنع؛ فكسره"، ولحق بالنبي عام الفتح؛ فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: "ما اسمك؟" فقال: غاوي ابن عبد العزى، فقال: "بل أنت راشد بن عبد ربه"، وعقد له على قومه. وقيل: إن هذا البيت لعباس بن مرادس السلمي، وقيل لأبي ذر الغفاري. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، تح: محمد عبدالقادر عطا: 1/ 234، وجواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 11/ 259.

(3) (ق): معبودا.

(4) سقطت من (م).

(5) (ر): على نبينا وعليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، (م): صلى الله عليه.

(6) يوسف/ 42.

(7) (م): وقوله.

(8) يوسف/ 23.

(9) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(10) (ر): ربتها وربها، (م): ربتها ، وفي طرته: أو رباها.

(11) جزء من حديث جبريل المشهور، رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: 50: 1/ 19 بلفظ: (إذا ولدت الأمة ربها)، وأخرجه أيضا في (كتاب التفسير، باب ـ إن الله عنده علم الساعة ـ) عن أبي هريرة، رقم: 4777: 6/ 115 بلفظ: (إذا ولدت المرأة ربتها).

(12) زاد (ق): وربها.

الحسب[1]، وهو[2] ولدها، ومنه قول النابغة[3]: [الطويل]

«تخب[4] إلى النعمان حتى تنالَه فدى[5] لك من رب طريفي[6] وتالدي[7]»[8]

والثالث: أن الرب هو "السيد"، وكذلك فسّر ابن عباس ﴿رب العالمين﴾، [معناه: سيد العالمين][9]، ومنه قول الأعشى[10]: [الطويل]

«وأهلكن يوماً رب كندةَ[11] وابنَه وربّ معَدّ[12] بين خَبْتٍ[13] وعرْعر[14]»[15]

---

(1) (ق): في الحساب؟.

(2) "وهو" سقطت في (م).

(3) النابغة الذبياني (535-604م)، هو زياد بن معاوية من غيظ بن مرة من ذبيان، من شعراء الجاهلية، وكنيته أبو أمامة، لقب بالنابغة لنبوغه في الشعر وهو كبير دفعة واحدة بعد أن أحكمته التجارب ومشى به السن. وهو أحد الأشراف الذين غض الشعر منهم، ويعد من شعراء الطبقة الأولى مع امرئ القيس، وكانت تضرب له قبة بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها فيفاضل بينهم. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، رقم: 2315: 19/ 221.

(4) في الأصل: تحن؟؟ والتصحيح من (ق).

(5) (ق): فرى لك.

(6) (م): طرف.

(7) الطريف: هو المال المستحدث. والتالدي: المال العتيق الذي ولد عندك.

(8) هذا البيت أنشده النابغة في النعمان بن الحارث، انظر: ديوان النابغة، تح: محمد أبو الفضل، ص: 140.

(9) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(10) أعشى قيس (-74-5هـ/ 570-629م) هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحي، أحد الأعلام من شعراء الجاهلية وفحولهم، عاش عمراً طويلاً وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، وعمي في أواخر عمره. مولده ووفاته في قرية منفوحة باليمامة، وفيها داره وبها قبره. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 61/ 327.

(11) هو أبو امرئ القيس.

(12) هو حذيفة بن بدر.

(13) المستوي من الأرض.

(14) اسم شجر.

(15) هذا البيت نسبه إلى لبيد بن ربيعة: الطبري في "جامع البيان": 1/ 141، وابن عطية في "المحرر =

والرابع: الرب هو "**المصلح**" للشيء، القائم عليه بتدبيره، وإتمام ما لابد له منه، ومنه قولهم: أديم مربوب، أي مصلح، قال الشاعر: [البسيط]

«كانوا كسالئةٍ حمقاءَ إذ حَقنت سِلاءها[1] في أديم[2] غير مربوب[3]»[4]

والخامس: [5]الرب بمعنى "**المربي**"، تقول العرب في تصريفه: "ربَّ الشيء يربّه[6] ربابة وربوبا"[7]، فهو رب، وتقول العرب: "ربُّ البيت"، أي القائم بأموره، وسُمّي العلماء «ربانيين»[8]، لأنهم يربون الناس بصغار العلم قبل كباره، قال الشاعر[9]: [الطويل]

«يرب[10] الذي يأتي من الخير كله إذا فعل المعروف زاد وتمما»[11]

= الوجيز": 1/ 67، ونسبه الثعلبي في "الكشف والبيان" إلى الأعشى/ 1/ 109. والصواب أنه للبيد، انظر: ديوان لبيد بن ربيعة العامري، عناية: حمدو طماس، ص: 46.

(1) (ق) و(م): سماها. وسلأ السمن يسلؤه: طبخه وعالجه فأذاب زبده. والسلاء، بكسر السين: السمن.

(2) (م): ادم.

(3) المربوب: المطلي بالرب، أي أنه يرشح.

(4) هذا البيت للفرزدق، انظر ديوانه، شرح وضبط: علي فاعور، ص: 26.

(5) زاد (م): أن.

(6) (م): يربيه.

(7) (م): وربيا.

(8) (م): ربانيين.

(9) زاد (ق) و(ر): في معنى ذلك.

(10) في الأصل: يربى؟؟

(11) هذا البيت ذكره الواحدي في "التفسير البسيط" غير منسوب: 1/ 486. ولم ينسبه الثعلبي في "الكشف والبيان" حيث ذكره بلفظ:

«يربّ الذي يأتي من العرف إنه إذا سئل المعروف زاد وتمّما»

1/ 110.

والسادس: أن الرب هو "الثابت"، من غير إثبات أحد، يقال: أرب وألب[1] بالمكان؛ إذا أقام فيه[2]، وفي الحديث/ أنه ـ ﷺ ـ[3]: (كان يتعوذ بالله من فقر مرب أو أو ملب)[4]، المرب[5] والملب: المفقر[6] الملزق[7] بالأرض، وهو[8] كقول الناس: "لزق[9] فلان بالأرض"؛ إذا افتقر. [ص: 18]

المسألة الثالثة[10]:

في شرحه حقيقة وعقدا

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «فالذي[11] يدل عليه الاشتقاق ويعضّده المعنى، أن يكون الرب هو المصلح، وإليه يرجع المالك والسيد، فإن كل[12] مالك وسيد رب مصلح، يقوم بالمعاش، ويرب في صلاح الحال، ومنه رب البيت؛ أي القيم[13] بأموره، الجالب لمصالحه، فثبت أن الرب هو المصلح المربي على العموم في الصفات والأحوال

---

(1) سقطت الكلمة في (ق) و(م).

(2) (ق): قام به.

(3) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(4) هكذا في لسان العرب لابن منظور: 1/ 403، وانظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث والأثر، تح: محمد زهري النجار، ص: 7.

(5) (م): والمرب.

(6) (ق) و(ر): المقعد.

(7) (ق): الملزف؟ (ر): المزلق؟.

(8) في غير الأصل: وهذا.

(9) (ق): قد لزف؟، (ر): قد زلق؟.

(10) (ق): الثانية؟؟.

(11) (ق) و(ر) و(م): الذي.

(12) (ق): كان؟؟.

(13) (ق): القائم.

والأعيان، وإذا ثبت أن الرب هو المصلح للأشياء، فهو من صفات الأفعال، ويكون اسم الرب في أسماء الأفعال، عديل قولنا: "الله" في أسماء الذات؛ لأن هذا يتناول جميع الأفعال، كما يتناول ذلك جميع الأسماء، ولذلك فرق بينهما في الحمد، [فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[1]،][2] فقوله[3]: ﴿الحمد﴾ يعم الثناء لجميع صفات الكمال، وقولك: "الله" يعم جميع الأسماء، وقولك: "رب العالمين" يعم جميع الأفعال، ولهذا صار هذا الكلام فاتحة الكتاب، وخاتمة[4] كلام أهل البيان، لعموم تناوله للخالق[5] والمخلوق، والفاضل والمفضول»[6].

وقال بعض العلماء: «الرب هو الخالق ابتداء، والمربي غذاء، والغافر انتهاء»، وهذا أيضا راجع إلى المصلح.

وقال الإمام فخر الدين: «المربي على قسمين:

أحدهما: أن يربي شيئا ليربح عليه المربِّي، والثاني: أن يربيه ليربح المربَّى [على المربِّي][7]، وتربية كل الخلق على القسم الأول؛ لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه، إما ثوابا، وإما ثناء.

والقسم الثاني: هو الحق ـ تعالى ـ، كما قال: "خلقتكم لتربحوا عليّ لا أن[8] أربح

---

(1) الفاتحة/ 1.

(2) (ق): في الحمد لله رب العالمين.

(3) (ق): قولك، (م): فقولك.

(4) (ر): وخاتمته؟؟.

(5) (ق): للخلق.

(6) انظر : ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 281.

(7) سقطت من (ق).

(8) (م): أنا؟؟.

عليكم"، فهو ـ تعالى ـ يرب[1] ويربي[2] ويحسن، بخلاف غيره من المربين[3]، ووجه المخالفة بينهما من وجوه:

- **أحدها**: أن غيره إذا ربا فبقدر[4] تلك التربية يظهر النقصان في خزانته وماله، والرب ـ تعالى ـ يتعالى عن النقصان[5] كما قال: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَآئِنُهُ﴾[6].
- **وثانيها**: أن غيره إذا ألح[7] عليه الفقير بغضه[8] وحرمه[9]، والله ـ تعالى ـ يحبه ويعطيه.
- **وثالثها**: أن الله ـ تعالى ـ يربي عبيده[10] لا لغرضِ نفسه، بل لغرضهم، وغيره يربي لغرض نفسه.
- **ورابعها**: أن غيره[11] إذا لم يطلب منه لم يعط، والرب ـ تعالى ـ يعطي من غير سؤال.
- **وخامسها**: أن غيره ينقطع إحسانه، وإحسان الله ـ تعالى ـ لا ينقطع[12] البتة.

---

(1) (ق): يربي؟؟.
(2) سقطت من (ر) و(م).
(3) في الأصل: المؤمنين، والتصحيح من بقية النسخ.
(4) (ق) و(ر): فيقدر؟؟.
(5) (ق): تعالى عن النقصان، (ر): يتعلى عن النقصان.
(6) الحجرات/ 21.
(7) (ق): لَمَّ.
(8) (م): يغضبه.
(9) في الأصل: وأخدمه؟؟ (م): أكرمه، وهو مناقض لكلام المؤلف؟؟.
(10) (ر): عباده.
(11) سقطت "أن غيره" من (م).
(12) (ق): تنقطع؟؟.

- وسادسها: أن إحسان الرب[1] ـ تعالى ـ عام لجميع الخلائق، وغيره ليس كذلك»[2].

المسألة الرابعة:

في ذكر فوائد تتعلق بهذا الاسم.

⊕ **الفائدة الأولى**: تربية الله ـ تعالى ـ للعبد كثيرة:

- منها: أنه لما وقعت[3] قطرة النطفة من صلب الأب إلى رحم الأم، فانظر كيف رباها حتى صارت علقة أولا، ثم مضغة ثانية، ثم تولّدت عنه[4] أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف[5] والرباطات والأوتار والأوردة[6] والشرايين[7]، ثم اتصل البعض بالبعض، ثم حصل في كل[8] [واحد منها[9]][10] نوع خاص من أنواع القوى، فحصلت القوة الباصرة في العين، والسامعة في الأذن، والناطقة في اللسان، فسبحان[11] من أسمع بعظم، وأبصر بشحم، وأنطق بلحم[12].

---

(1) (ق): رب؟؟.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 199 وما بعدها.

(3) (م): وفق؟؟.

(4) (ق): منه.

(5) في غير (ر) و(م): الغطاريف.

(6) (ق): سقطت "واو" العطف.

(7) (ق) و(م): والشراين.

(8) (م): لكل.

(9) في الأصل: منهما.

(10) سقطت من: (م).

(11) سقطت الفاء من: (ق).

(12) (ق): بحلم؟؟.

- ومنهـا: أن[1] الحبـة إذا وقعـت في الأرض ووصـلت نـداوة الأرض إليهـا[2]، انفتحت[3] وانشقت من أعلاها وأسفلها، أما الشق الأعلى، فيخرج منه الجزء الصاعد مـن الشجرة، ويحصل له بذلك ساق، ثم يتفصل[4] من ذلك الساق أغصـان كثـيرة، ثـم يظهـر على تلك الأغصان الأنوار أولا، ثـم الـثمار[5] ثانيـا، ويحصـل لتلـك الـثمار أجـزاء مختلفـة بالكثافة واللطافة، وهي[6] القشـور واللبـوب[7] و[8] الأدهـان. وأمـا الجـزء الغائـص عن[9] الشجرة، فإن تلك العروق تنتهي إلى أطرافهـا، وتلـك الأطـراف تكـون في اللطافـة كأنها مياه منعقدة، / ومع لطافتها فإنهـا تغـوص في الأرض، وأودع الله فيهـا قـوى جاذبـة، [ص: 19] تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها، والحكمة في هـذه التـدبيرات[10]، تحصـيل مـا يحتاج إليه الإنسان من الغذاء والإدام والفواكه والأشربـة، وقـد نبـه الله ـ تعـالى ـ[11] عـلى ذلك: ﴿إِنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا﴾، إلى آخر الآية[12].

- ومنها: أنه وضع الأفلاك[13] سببا لحصول مصالح العباد، فخلق الليل ليكون سببا للراحة، والنهار سببا للمعاش، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً

---

(1) سقطت "أن" من: (ر).
(2) سقطت من: (ق).
(3) (م): انتفخت.
(4) (ق) و(م): ينفصل.
(5) (م): والثمار.
(6) (ق): وهو.
(7) (م): اللباب.
(8) (ق) و(ر) و(م): ثم.
(9) (ق) و(ر): من.
(10) في غير (ر): التربيات.
(11) سقطت الكلمة في: (ق).
(12) عبس/ 25-26.
(13) زاد (ر) و(م): والكواكب.

وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ ذَٰلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[1]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهْتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾[2].

واعلم أنك إذا تأملت في عجائب المعادن، والنبات، والحيوان، وآثار حكمة الرحمن في خلق الإنسان، قضى صريح العقل بأن آثار تربية[3] الله ـ تعالى ـ لعبد كثيرة، ودلائل رحمته ظاهرة لائحة، وعند ذلك تظهر[4] لك قطرة[5] من بحار أسرار قوله ـ تعالى ـ[6]: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[7].

۞ **الفائدة الثانية**: أنه أضاف الحمد إلى نفسه، فقال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلهِ﴾، ثم أضاف نفسه إلى العالمين ، فقال: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾؛ والتقدير: إني أحب الحمد، ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، ومن عرف ذاتا بصفة، فإنه يحاول[8] ذكر أحسن الصفات، والأمر كذلك؛ لأن أكمل المراتب أن يكون[9] تاما، وفوق التمام، فقولنا[10]: "الحمد لله" يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته[11] وبذاته،

---

(1) يونس/ 5.

(2) الأنعام/ 98.

(3) (ر): ترتيب.

(4) (ر): يظهر.

(5) (ق): قطعة.

(6) سقطت "تعالى" في بقية النسخ.

(7) الفاتحة/ 1.

(8) (م): يحافل؟؟.

(9) (ق): تكون.

(10) (ر): فقوله.

(11) سقطت "في ذاته" من (م).

وهو التمام[1]، وقوله: "رب العالمين"؛ معناه: أن وجود كل ما سواه كائن عن تربية[2] وجوده، وهو المراد من قولنا: "إنه[3] فوق التمام".

۞ **الفائدة الثالثة**: إنه ـ تعالى ـ يربيك كأنه ليس له عبد سواك، وأنت تخدمه[4] كأن لك ربا سواه، فما أحسن هذه التربية، أليس أنه يحفظك بالنهار من الآفات بغير عوض، وحراس الملوك بعوض، فهل[5] يحرسونهم من البليات، ولذغ[6] الحشرات، أما الرب ـ تعالى ـ فإنه يحرسك من الآفات، ويصونك من المخلوقات، قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ مَن يَكْلَؤُكُم بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَٰنِ﴾[7]، ماذا إلا الملك الجبار، الواحد القهار، مقلّب القلوب والأبصار، المطّلع على الضمائر والأسرار.

الفائدة الرابعة: أنه لا يقال: "الرب" معرّفا بالألف واللام في حق المخلوق، وإنما يقال في حقه مضافا، فيقال: [رب الدار][8]، ورب السلعة، لأنه لا يملك الكل إلا الله ـ تعالى ـ[9]، والألف واللام يدلآن على العموم[10].

---

(1) (م): التام.

(2) (ر): ترتيب.

(3) سقطت "إنه" من (م).

(4) كلمة غير واضحة في (ق)، وهكذا توجد في الأصل وعند الرازي.

(5) (ر): سقطت الفاء.

(6) في الأصل و(ق) و(م): لدغ.

(7) الأنبياء/ 42.

(8) سقطت في (ق).

(9) (م): تبارك وتعالى.

(10) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 198 وما بعدها.

الفصل الرابع:

في لفظة: «العالمين»

والكلام فيه[1] في مسائل:

المسألة الأولى:

في معناه

العالمون: جمع عالم، وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه[2]، كالرهط والأنام. والعالم اسم وليس صفة[3].

وقال بعض العلماء: «جمعه بالواو والنون، والياء والنون على غير قياس؛ لأنه ليس بعلَم، بدليل[4] دخول الألف واللام؛ لأن الأعلام لا تدخل عليها وإن نكرت، لكنه[5] وإن كان اسما، لوحظ فيه الصفة، فجمع لذلك بالواو والنون، والياء والنون، وغلب فيه من يعقل على غيره[6]؛ لأنه يقع [على العاقل وعلى غيره[7]][8]».

وقيل: «العالمون[9]: جمع الجمع».

---

(1) (ر): فيها.

(2) بياض في (ق).

(3) (ق) و(ر) و(م): بصفة.

(4) "دليل" سقط في (ر).

(5) (م): لكن.

(6) (ر): على من لا يعقل.

(7) (م): وغيره، بإسقاط "على".

(8) (ر): عليهما.

(9) (ر): العالمين.

المسألة الثانية:

في اشتقاقه

وقد اختلف الناس فيه، فمنهم من قال: «إنه مشتق من العلامة؛ لأن كل مُحْدَث فيه علامة تدل على مُحْدِثِه، كما قال الشاعر[1]: [المتقارب]

«وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه الواحد»[2]

ومنهم من قال: «إنه مشتق من العِلم، لأن النظر في المحدث ووجه حدوثه سبب في [ص: 20] حصول[3] العلم بمحدِثه[4]./

قال الأستاذ ابن أبي الربيع[5]: «واشتقاقه من العلامة أولى[6]؛ لأنه يكون مشتقا من

---

(1) بياض في الأصل.

(2) قال ابن المعتز، ويروى لأبي العتاهية:

«فيا عجبا كيف يعصى الإله ... أم كيف يَجْحَده الجاحِدُ

وَللهِ في كُلِّ تَحْرِيكَةٍ ... وفي كل تسكينَةٍ شاهِدُ

وفي كل شيء له آيةٌ ... تدل على أنهُ واحدُ»

راجع: ابن عطية، المحرر الوجيز: 5/ 461، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، ط2: 1420/ 1999: 1/ 133. وانظر: ديوان أبي العتاهية، ص: 122.

(3) (ق): حول؟؟.

(4) في غير (ر) و(م): لمحدثه.

(5) الأستاذ ابن أبي الربيع عبيد الله بن أحمد بن عبد الله القرشي الإشبيلي السبتي (599-688هـ/ 1203-1289م)، أحاط بأكثر العلوم العقلية والنقلية التي كانت شغل العالمين والدارسين في عصره. ونعت باللغوي والنحوي، والفرضي، وإمام المقرئين، الحافظ، الحسابي المتقن. من مؤلفاته: "كتاب البسيط"، و"الشرح الأوسط على كتاب الجمل"، و"كتاب الكافي في الإفصاح عن مسائل كتاب الإيضاح"، و"تقييد على كتاب سيبويه"، و"الشرح الصّغير على كتاب الإيضاح"، و"تفسير الكتاب العزيز وإعرابه". تنظر ترجمته في: الذيل والتكملة: 6/ 240، وبغية الوعاة: 2/ 125.

(6) في غير الأصل: أقوى.

صفته[1]، وإذا أُخذ[2] من العلم فيكون مأخوذاً[3] من صفة غيره، وهو العلم الحاصل عن[4] النظر فيه»[5].

فأما[6] الذين قالوا: إنه مشتق من العلم فاختلفوا في مسماه: ـ ما هو؟ ـ على أقوال[7]:

فقال أبو معاذ[8] ـ[9]: «هم بنو آدم»[10].

وقال أبو الهيثم خالد بن يزيد[11]: «هم الجن والإنس، لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾[12]»، ورواه ابن جبير[13]، عن ابن عباس[14].

---

(1) (ق): صفة.

(2) (ر): وأما أخذه.

(3) (ق): مأخوذ؟؟.

(4) (ر): من.

(5) جاء في كتاب «تفسير القرآن الكريم» لابن أبي الربيع السبتي بالحرف: «وإذا صح ما ذكرته، فالعالم اسم لا صفة، وهو اسم لكل مخلوق؛ لأن المخلوق يدل على خالقه، فقد صار علامة تدل عليه سبحانه، فاشتقاقه من هذا. وقد قيل: إنه مشتق من العلم؛ لأنه من نظر فيه تحصل له العلم بحدوثه وافتقاره إلى موجده، والاشتقاق الأول أقرب». تح: د. صالحة بنت راشد بن غنيم آل غنيم: 1/ 175-176.

(6) (ر): وأما.

(7) انظر هذه الأقوال في: الثعلبي، الكشف والبيان، 1/ 111.

(8) في الأصل و(ق) و(ر): معاد.

(9) أبو معاذ الفضل بن خالد النحوي المروزي الباهلي (ت.211هـ/ 827م): المقرئ اللغوي النحوي من مؤلفاته: "كتاب القراءة" و"معاني القرآن". انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 5/ 2177.

(10) تفسير الثعلبي: 1/ 11.

(11) «أبو الهيثم العدوي العمري المكي[ت.229هـ/ 844م]، وبعضهم كناه أبا الوليد، روى عن ابن أبي ذئب، والثوري، وعنه علي بن حرب، ومحمد بن عوف الطائي، وجماعة. كذبه يحيى، وأبو حاتم. وقال ابن حبان: "يروي الموضوعات عن الثقات"»، الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1451: 8/ 131.

(12) الفرقان/ 1.

(13) في الأصل: خبير؟؟.

(14) انظر: الطبري، جامع البيان، قال: «حدثني علي بن الحسن، قال: حدثنا مسلم بن عبد الرحمن، قال: حدثنا محمد بن مصعب، عن قيس بن الربيع، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جُبير، عن =

وقال الفراء وأبو عبيد[1]: «هم أربع أمم: الملائكة، والإنس، والجن، والشياطين»[2].

و[3]قال جعفر الصادق: «هو[4] واقع على أهل الجنة والنار»[5].

وقال أبي بن كعب: «العالمون ثمانية عشر ألف ملك، منهم أربعة آلاف ملك وخمس مائة بالمشرق، وأربعة آلاف ملك وخمس مائة بالمغرب، وكذلك في[6] الكتف[7] الثالث والرابع من الدنيا، مع كل ملك من الأعوان ما لا يعلم عددهم إلا الله، ومن ورائهم أرض بيضاء كالرخام، مسيرة الشمس أربعين[8] يوما طولا، مملوءة بالملائكة، يقال لهم "الروحانيون"، يعظمون الله بالتسبيح والتقديس والتهليل، لو كشف[9] عن صوت أحدهم لهلك أهل الأرض [من أصواتهم][10]، فهم العالَمون، منتهاهم إلى حملة العرش»[11].

= ابن عباس، في قول الله ـ جل وعزّ ـ (رب العالمين) ، قال: "ربٌّ الجن والإنس"»، وعلق المحقق عليه بالقول: «إسناده حسن على الأقل»: رقم: 158: 1/ 143.

(1) أبو عبيد القاسم بن سلاّم الخراساني الهروي (154-224هـ/ 770-838م)، لغوي من هراة، تعلم عن فقهاء الشام ومفسّريها ونحويِّيها ولغوييها. ثم رجع إلى هراة، فعمل بها مؤدبا، ثم سمي قاضيا على طرطوس، وأقام بعد ذلك بمكة إلى أن توفي وقد بلغ من العمر سبعا وستين سنة. انظر: الشيرازي، طبقات الصوفية: 1/ 92.

(2) انظر: تفسير الثعلبي: 1/ 111.

(3) سقطت الواو في (ق).

(4) (ق): وهو.

(5) انظر: تفسير الثعلبي: 1/ 112. وجاء فيه بالحرف: « وقال جعفر بن محمد الصادق: العالمون: أهل الجنة وأهل النار».

(6) (م): أسقط في.

(7) (ر) الكيف.

(8) (ق) و(م): أربعون.

(9) (م): كوشف.

(10) سقطت من (م).

(11) الثعلبي، الكشف والبيان: 1/ 111.

وقالت طائفة: «العالَم يقع على كل من يتصف بالعلم والإلهام».

واستدلّوا على ذلك بأن كل حيوان يعرف [مـأواه، ومرعاه][1]، سواء كان عـاقلا أو غير عاقل، وذلك إلهام وعلم ضروري.

وأمـا الذين قالوا: إنه مشتق من العلامة، فقـالوا: «العـالم عبـارة عـن كـل موجـود حادث[2] فيه علامة يمتاز بها عن غيره من أنواع الموجودات».

---

(1) كلام غير واضح في (م).

(2) سقطت الكلمة من (م).

الباب الثاني:

في الصلاة على محمد[1] - ﷺ -

اعلم أن الكلام فيه[2] يشتمل على خمس[3] مسائل:

المسألة الأولى:

[هل الصلاة من الألفاظ المشتركة أو من الألفاظ المتواطئة؟]

اختُلف في الصلاة هل هي من الألفاظ المشتركة أو من الألفاظ المتواطئة؟

فذهبت طائفة من الأصوليين إلى أنها من الألفاظ المشتركة، واستدلوا على ذلك بأن الصلاة من الله - تعالى -[4] هي[5]: الرحمة[6]، ومن الملائكة: الاستغفار[7]، فقد[8] استعملت الصلاة في معنيين مختلفين[9]، ولا معنى للفظ المشترك[10] إلا ذلك.

وأما من قال: لفظ الصلاة من الألفاظ المتواطئة، فقالوا: لأن المراد بالصلاة من الله[11]: تعظيم المرحوم، والمراد بالصلاة من الملائكة: تعظيم المدعو له، وإذا كان المراد

---

(1) (ر): على النبي.

(2) في غير الأصل: فيها.

(3) (ق): خمسة؟؟.

(4) سقطت من (ر).

(5) سقطت "هي" من (م).

(6) (م): رحمة بإسقاط الألف واللام.

(7) (ق): استغفار.

(8) (م): وقد.

(9) (ر): المعنيين المختلفين.

(10) في الأصل: المشتراك.

(11) زاد (ق) و(ر) و(م): تعالى.

[م]ن الصلاة إنما هو التعظيم، والتعظيم مفهوم كليٌّ لا يمنع [1]تصوره من وقوع [ال]شركة فيه، فلا معنى للمتواطئ إلا ذلك.

واعلم أن[2] من قال: «إن الصلاة من الألفاظ المشتركة»، فيستدل بالآية على [ت]عميم[3] اللفظ المشترك.

وقد اختلف العلماء في حمل اللفظ المشترك المفرد إذا تجرّد عن القرائن على جميع [م]عانيه، وفي حمل[4] اللفظ على حقيقته ومجازه معا، أو[5] على جميع مجازاته إذا خرجت [ال]حقيقة عن الإرادة:

فنقل عن القاضي أبي بكر[6]، والمعتزلة، أنه يجوز إطلاقه على معنييه [حقيقة، إن [ص]ح الجمع بين معنييه][7]، كإطلاق العين على الجارحة[8] والباصرة، وإن لم يصح [ال]جمع بين معنييه، كإطلاق: افْعَل على[9] الأمر بالشيء، والتهديد عليه لم يصح[10].

ونُقل عن الشافعي أن المشترك ظاهر في معنييه عند تجرده عن القرائن[11]، كالعام،

---

(1) زاد (م): نفس.

(2) (ر): أنه.

(3) (ق): تعظيم؟؟!.

(4) (ق): محل؟؟!.

(5) الواو بدل أو عند (ق).

(6) الباقلاني. راجع: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين حيدر، ص: 25.

(7) ما بين المعقوفتين ساقط في النسخة (م).

(8) "الجارية" بدل "الجارحة" في بقية النسخ.

(9) سقطت "على" في (ر).

(10) انظر: ابن الحاجب، المختصر، (ضمن بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني): 2/ 162.

(11) راجع: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود: 3/ 136، وشمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر، تح: محمد مظهر بقا: 2/ 163.

فإنه ظاهر في العموم [عند[1] تجرده عن القرائن][2].

وقال الغزالي، وأبو الحسين[3] البصري[4]: «يجوز أن يُراد باللفظ المشترك معنياه معا، لا أنه لغة[5]»[6].

وقال أبو هاشم[7] وأبو عبد الله البصري[8] من المعتزلة: «لا يجوز مطلقا، لا حقيقة ولا مجازا»[9].

وقال بعضهم: «يجوز إطلاقه على معنييه في النفي، ولا يجوز ذلك في الإثبات».

---

(1) (ق): وعند.

(2) ساقط في (م).

(3) (ق): الحسن.

(4) محمد بن علي الطيب (ت.436هـ/ 1044م)، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة. من كتبه: "المعتمد في أصول الفقه"، و"تصفح الأدلة"، و"غرر الأدلة"، و"شرح الأصول الخمسة"، وكتاب في "الإمامة"، و"شرح أسماء الطبيعي"، انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، رقم: 1096: 3/ 100.

(5) (ق): لأنه لغة؟؟.

(6) انظر: الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص: 241، وأبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه: 1/ 22-23.

(7) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهّاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي المعتزلي وابن شيخ المعتزلة (275-321هـ/ 888-933م).

(8) أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، الفقيه المتكلم، صاحب التصانيف، من بحور العلم، معتزلي من أئمة الحنفية.

له تصانيف كثيرة في الاعتزال. قال ابن النديم: الجعل يعرف بالكاغدي... وتفقه على أبي الحسن الكرخي، وله كتاب "نقض كلام ابن الريوندي"، وكتاب "الكلام" أن الله لم يزل موجودا وحده إلى أن خلق الخلق، وكتاب "الإيمان"، وكتاب "الإقرار"، وتصانيف سوى ذلك. مات في ذي الحجة سنة تسع وستين وثلاث مائة [369هـ/ 980م]...قارب ثمانين سنة. وقيل: بل عاش إحدى وستين سنة. ابن النديم، الفهرست:1/ 248، والذهبي/ سير أعلام النبلاء: رقم: 3260: 12/ 272

(9) راجع: ابن الحاجب، المختصر، (ضمن بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني): 2/ 162.

هذه هي المذاهب المذكورة في هذه المسألة.

المسألة الثانية:

في كيفية صلاة الخلق على النبي - ﷺ -.

/ قال القاضي أبو[1] بكر بن العربي: «وقد ورد[2] في ذلك ثماني[3] روايات[4]: [ص: 21]

الأولى: روى مالك في «الموطأ»، عن أبي حميد الساعدي[5]، «أنهم قالوا: يا رسول الله كيف نصلي عليك؟ فقال: (قولوا اللهم صل على محمد، وعلى أزواجه، [وذريته][6]، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد، وأزواجه، وذريته[7]، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد)»[8].

والثانية: روى مالك عن أبي[9] مسعود الأنصاري[10]، أنه قال: «أتانا النبي - ﷺ -

---

(1) (ق): أبي؟؟.

(2) في غير الأصل: وردت.

(3) (ر) و(م): ثمان.

(4) (ق): روايات ثمانية.

(5) اختلف في اسمه فقيل: عبد الرحمن بن عمرو بن سعد. وقيل: المنذر بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة ابن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة. وأمه أمامة بنت ثعلبة بن جبل بن أمية بن عمرو بن حارثة ابن عمرو بن الخزرج. يعد في أهل المدينة، توفي آخر خلافة معاوية. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، رقم: 5822: 5/ 78.

(6) (ق): وفي رواية.

(7) (ق): وذرياته.

(8) أخرجه مالك في "الموطأ"، (كتاب قصر الصلاة في السفر، باب ما جاء في الصلاة على النبي)، انظر: تح: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 395: 1/ 165.

(9) في غير الأصل و(م): ابن.

(10) أبو مسعود الأنصاري الصحابي هو عقبة بن عمرو من بني خدارة بن عوف بن الحارث بن الخزرج. شهد ليلة العقبة وهو صغير ولم يشهد بدرا، وشهد أحدا ونزل الكوفة. فلما خرج علي إلى صفين استخلفه على الكوفة ثم عزله عنها فرجع أبو مسعود إلى المدينة فمات بها في آخر خلافة معاوية بن أبي سفيان. =

في مجلس سعد بن عبادة[1]، فقال[2] بشير بن سعد[3]: "أمرنا الله[4] أن نصلي عليك، فكيف نصلي عليك؟". ثم قال: (قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صلّيت على إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد)[5]».

والثالثة: روى النسائي عن طلحة مثله، بإسقاط قوله: (في العالمين)[6].

والرابعة: عن كعب بن عجرة[7] قال: «خرج علينا رسول الله ـ ﷺ ـ فقلنا[8]: "يا

= وذكر ابن الأثير أنه قد اختلف في وقت وفاته، فقيل: توفي سنة إحدى أو اثنين وأربعين، ومنهم من يقول: مات بعد سنة ستين (60هـ/ 679م). انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 94. وابن الأثير، أسد الغابة، رقم: 6249: 6/ 280.

(1) سعد بن عبادة الصحابي الجليل، سيد الخزرج، توفي (أو قتل)، في خلافة عمر بعدما رفض مبايعة أبي بكر وعمر ـ رضي الله عنهم جميعا ـ كان ذلك على الراجح سنة: 15هـ بالشام. انظر عنه مثلا: ابن سعد، الطبقات الكبرى، رقم: 332: 3/ 460.

(2) زاد (م): لهم.

(3) بشير بن سعد بن ثعلبة بن خلاس بن زيد بن مالك بن ثعلبة بن كعب بن الخزرج بن الحارث ابن الخزرج. يكنى أبا النعمان بابنه النعمان بن بشير، شهد العقبة الثانية وبدرا وأحدا والمشاهد بعدها، يقال: إنه أول من بايع أبا بكر الصديق، ـ رضي الله عنه ـ يوم السقيفة من الأنصار، وقتل يوم عين التمر، مع خالد ابن الوليد، بعد انصرافه من اليمامة سنة اثنتي عشرة، روى عنه ابنه النعمان، وجابر بن عبد الله، وروى عنه، مرسلا، عروة، والشعبي، لأنهما لم يدركاه. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، رقم: 459: 1/ 231.

(4) سقط اسم الجلالة في (ق).

(5) أخرجه مالك في "الموطأ"، (كتاب قصر الصلاة في السفر، باب ما جاء في الصلاة على النبي)، انظر: تح: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 396: 1/ 165.

(6) أخرج النسائي في ذلك حديثين في (كتاب صفة الصلاة، باب كيفية الصلاة على النبي...)، وحكم عليهما الألباني بالصحة. انظر: سنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 1290-1291: 3/ 48.

(7) كعب بن عجرة السالمي الانصاري مدني له صحبة، يقال أبو محمد ويقال أبو إسحاق، سكن المدينة وجاء إلى الكوفة. انظر: البخاري، التاريخ الكبير، رقم: 954: 7/ 220.

(8) (ق): فقال؟.

رسول الله، هذا السلام قد علمناه، فكيف الصلاة؟". قال: (قولوا: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد)»[1].

والخامسة: عن بريدة[2] الخزاعي[3] قال: «قلنا: يا رسول الله كيف الصلاة عليك؟ قال: (قولوا اللهم اجعل صلواتك[4]، ورحمتك على محمد، وعلى آل محمد، كما جعلتها[5] على [6]إبراهيم، إنك حميد مجيد)»[7].

---

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب أحاديث الأنبياء، باب...)، رقم: 3370: 4/ 146، وما أخرجه النسائي عن كعب بن عجرة في "السنن" في الباب ثلاثة أحاديث في: (كتاب صفة الصلاة، باب كيفية الصلاة على النبي...)، ولم يرد فيها: (خرج رسول الله ـ ﷺ ـ علينا)، وحكم عليها الألباني بالصحة، أرقام: 1287-1288-1289: 3/ 47.

(2) (ق): بريرة، (م): بزيزة.

(3) المعروف من الصحابة بهذا الاسم هو بريدة الأسلمي، وهو بريدة بن الحصيب بن عبد الله بن الحارث، يكنى أبا عبد الله، وقيل: يكنى أبا سهل، وقيل: أبا الحصيب، وقيل: أبا ساسان. والمشهور أبو عبد الله. أسلم قبل بدر ولم يشهدها، وشهد الحديبية، فكان ممن بايع بيعة الرضوان تحت الشجرة؛ وذلك أن رسول الله ـ ﷺ ـ لما هاجر من مكة إلى المدينة ومن معه وكانوا زهاء ثمانين بيتاً فصلى رسول الله ـ ﷺ ـ العشاء فصلوا خلفه ثم رجع بريدة إلى بلاد قومه وقد تعلم شيئاً من القرآن ليلتئذ ثم قدم على رسول الله ـ ﷺ ـ بعد أحد فشهد معه مشاهده وشهد الحديبية وكان من ساكني المدينة ثم تحول إلى البصرة ثم خرج منها إلى خراسان غازيا فمات بمرو في إمرة يزيد بن معاوية وبقي ولده بها ـ رضي الله عنه ـ. انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، تح: علي محمد البجاوي، رقم: 217: 1/ 185، وقد ذكر ابن منظور هذا الحديث برواية بريدة الأسلمي في "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر"، تح: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع: 2/ 410، وقد نسب بريدة في حديثنا إلى خزاعة لأن أسلم (=قبيلته) بطن من خزاعة، كما ذكر ابن سعد في الطبقات:4/ 241 .

(4) (ق) و(م): صلاتك.

(5) (ق): جعلت.

(6) زاد (ر): آل.

(7) أخرجه أحمد في "المسند"، بتذييل: شعيب الأرنؤوط عليه (ط:قرطبة)، رقم: 23038: 5/ 353. وعلق عليه المذيل بالقول: «إسناده ضعيف جدا». وانظر أيضا: تاريخ بغداد، رقم: 4237: 8/ 137.

والسادسة: عن أبي سعيد الخدري[1]، قال: «قلنا يا رسول الله هذا السلام قد علمناه، فكيف الصلاة؟ قال قولوا: (اللهم صل على محمد عبدك، ورسولك، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم)[2]»[3].

والسابعة: روى أبو داود[4]، عن أبي هريرة قال: «من سره أن يكتال بالمكيال الأوفى، إذ[5] صلى علينا[6] أهل البيت [فليقل][7]: اللهم صل على محمد النبي الأمي[8]، وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته وأهل بيته[9]، كما صليت على[10] إبراهيم، إنك حميد مجيد[11]»[12].

والثامنة: من طريق علي بن أبي طالب[13]ـ[14]: «(اللهم صل على محمد، وعلى آل

---

(1) أبو سعيد الخدري الصحابي الجليل (ت.74هـ/ 694م).

(2) أخرجه النسائي في "السنن": (كتاب: السهو، باب كيفية الصلاة على النبي)، رقم: 1293: 3/ 49، وصححه الألباني.

(3) والحديث قبل النسائي أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب تفسير القرآن، باب قوله (إن تبدو شيئا...)، رقم: 4798: 6/ 121.

(4) أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي سيستان وبلوتشستان المشهور بأبي داود إمام أهل الحديث في زمانه، وهو صاحب "السنن": (202-275هـ/ 818-889م).

(5) في غير الأصل: إذا.

(6) (ق) و(م): على.

(7) سقطت الكلمة في الأصل وأثبتناها من (ر) و(م)، وفي (ق): فيقول.

(8) سقطت من (ر) و(م).

(9) (م): وأهل البيت.

(10) زاد (ر): آل.

(11) سقطت كلمة "مجيد" من (ق).

(12) سنن أبي داود: (كتاب تفريع أبواب الصفوف، باب الصلاة على النبي...)، رقم: 982: 2/ 227، وعلق عليه الأرنؤوط في الهامش بالقول: «إسناده ضعيف، حبان بن يسار الكلابي كان قد اختلط، ومحمد ابن علي الهاشمي قال الحافظ في"التقريب": كأنه أبو جعفر الباقر أو آخر مجهول».

(13) (ر): زاد الترضية.

(14) علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ (23ق هـ-40هـ/ 599-661م).

محمد، كما صليت على إبراهيم، [وعلى آل إبراهيم][1]، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، وعلى آل[2] إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم و[3]ترحم على محمد، وعلى آل محمد، كما ترحمت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم و[4]تحنن على محمد، وعلى آل محمد، كما تحننت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم وسلم على محمد، وعلى آل محمد، كما سلمت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد)[5]»[6].

(ثم قال)[7]: «وهذه الروايات منها صحيح، ومنها سقيم، وأصحها ما رواه مالك فاعتمدوه، ولا يؤخذ من الروايات عن النبي - ﷺ - إلا ما صح سنده، لئلا يدخل في حيز الكذب على رسول الله - ﷺ -»[8].

---

(1) ساقط في: (ق).

(2) سقطت "آل" في (ق).

(3) "الواو" ساقطة في (ق) و(م).

(4) "الواو" ساقطة في (ق) و(م).

(5) رواه البيهقي في "شعب الإيمان"، رقم: 1485: 3/ 146، وقال: «وهكذا بلغنا هذا الحديث، وهو إسناد ضعيف». وقال الفاداني في "العجالة في الأحاديث المسلسلة": «قال ابن الطيب رواه القاضي عياض في "الشفا" من طريق المطوعي عن الحاكم، وهكذا هو عند الحاكم في "علومه". وقال في كل من شيخه والذين فوقه: "وقبض فلان على خمس أصابعه". وأخرجه أبو نعيم في "المعرفة" مسلسلا، ومن طريقه الغزنوي والديلمي في "مسنده" وابن مزدي وابن المفضل وابن بشكوال وغيرهم من أهل المسلسلات. والتسلسل لا يخلو عن ضعف. والمتن روي معناه عن عبد الله بن عمر وعائشة، وأورده السخاوي في "القول البديع" وأشار إليه في "الجواهر" انتهى». ص: 98.

(6) ابن العربي، أحكام القرآن: 3/ 620.

(7) يقصد: ابن العربي.

(8) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن: 3/ 622.

المسألة الثالثة:

في حكم الصلاة على النبي - ﷺ -.

قال القاضي أبو[1] بكر بن العربي والقاضي أبو الفضل عياض: «[2]الصلاة على النبي - ﷺ - فرض في العمر مرة[3] من غير تحديد بوقت، لأمر الله - تعالى - بالصلاة، وحمل الأئمة والعلماء الأمر على الوجوب، وأجمعوا على ذلك»[4].

وحكى أبو جعفر الطبري[5]، أن محمل[6] الآية عنده على الندب، وادعى فيه[7] الإجماع[8].

قال القاضي[9] أبو الفضل[10]: «ولعله فيما زاد على المرة الواحدة»[11].

---

(1) (ق): أبي.

(2) زاد (ق) و(م): إن.

(3) زاد (م): واحدة.

(4) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، 3/ 623. والقاضي عياض، الشفا، تح: عبده كوشك، ص:546.

(5) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الطبري، استوطن بغداد، وأقام بها إلى حين وفاته، وكان أحد أئمة العلماء يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله. وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، كان مفسرا وفقيها في أحكام القرآن، عالما بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين، عارفا بأيام الناس وأخبارهم، وله: "تارخ الأمم والملوك"، وكتاب في "التفسير"، و"تهذيب الآثار"لم يتمه. مات الطبري لأربع بقين من شوال سنة عشر وثلاث مائة [310هـ/ 922م]. انظر: البغدادي، تاريخ بغداد وذيوله، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، رقم: 539: 2/ 548.

(6) (ق): حمل.

(7) (ر): في ذلك.

(8) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1/ 24.

(9) سقطت لفظة "القاضي" في (م).

(10) زاد (ق): عياض.

(11) القاضي عياض، الشفا، ص:546.

قال القاضي أبو الحسن بن القصار[1]: «المشهور عن أصحابنا أن ذلك واجب في الجملة على الإنسان، وفرض عليه أن يأتي بها[2] مرة في دهره مع القدرة على ذلك»[3].

وقال الشافعي: «الفرض منها الذي أمر الله[4] به ورسوله ـ ﷺ ـ[5]، هو/ في [ص: 22] الصلاة»[6]، [7]قالوا: «وأما في غيرها فلا خلاف أنها غير واجبة»، وقال: «من لم يصلّ على النبي[8] بعد التشهد الآخر، وقبل السلام، فصلاته فاسدة، وإن صلى عليه قبل ذلك لم يجزه»[9].

قال [10]أبو الفضل[11]: «ولا سلف له في هذا القول، ولا سنة يتبعها، وقد أنكر[12] هذه المسألة لمخالفته فيها من تقدم جماعة منهم: الطبري، والقشيري، وغيرهما»[13].

---

(1) علي بن عمر بن أحمد، أبو الحسن الفقيه المالكي المعروف بابن القصار: سمع علي بْن الفضل الستوري السامري. حدث عنه القاضي أبو الحسين بن المهتدي بالله الخطيب، وكان ثقة. له عدة مؤلفات من أهمها: "مقدمة في أصول الفقه"، و"عيون الأدلة"، وغيرهما. توفي أبو الحسن بن القصار في يوم السبت السابع من ذي القعدة سنة سبع وتسعين وثلاثمائة [397هـ/ 1006م]. انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، رقم: 6406: 12/ 40.

(2) (ق): به.

(3) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1/ 24.

(4) زاد (ق): تعالى.

(5) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1/ 25.

(7) (ر): زاد الواو هنا.

(8) زاد (ق) و(ر) التصلية.

(9) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1/ 28.

(10) زاد (م): القاضي.

(11) زاد (ق): عياض.

(12) زاد (ق) و(م): عليه.

(13) القاضي عياض، الشفا، ص:548.

قال أبو بكر بن المنذر[1]: «يستحب أن[2] لا يصلي أحد صلاة إلا صلى فيها على النبي ـ ﷺ ـ[3]، فإن[4] ترك ذلك فصلاته مجزئة في مذهب مالك، وهو قول جملة أهل العلم»[5].

وحكى أبو[6] محمد[7] بن أبي زيد[8] عن محمد بن المواز[9] أن الصلاة على النبي[10] فريضة[11].

قال القاضي [أبو محمد][12] عبد الوهاب: «إن ابن المواز يراها فريضة في الصلاة

(1) قال النووي: «الإمام المشهور، أحد أئمة الإسلام، تكرر ذكره كثيرًا فى "الروضة"، وذكره فى "المهذب" فى صفة الصلاة فى رفع اليدين فى تكبيرات الانتقالات. هو الإمام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابورى، المُجمع على إمامته، وجلالته، ووفور علمه، وجمعه بين التمكن فى علمى الحديث والفقه، وله المصنفات المهمة النافعة فى الإجماع والخلاف، وبيان مذاهب العلماء، منها "الأوسط"، و"الإشراف"، و"كتاب الإجماع"، وغيرها. وتوفى بمكة سنة تسع أو عشر وثلاثمائة: [309 أو 310هـ/ 922-923م]»، النووي، تهذيب الأسماء واللغات، رقم: 742: 2/ 197.

(2) (ق): لمن.

(3) في غير الأصل ذكروا التصلية إلى جانب التسليم.

(4) (م): وإن.

(5) ابن المنذر: الإشراف على مذاهب العلماء، تح: صغير أحمد الأنصاري، 2/ 44.

(6) (م): سقطت: "أبو".

(7) زاد (ق): عبد الله.

(8) ابن أبي زيد الفقيه القيرواني المالكي الشهير (310-386هـ/ 922-996م).

(9) محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندرانى: مولى ابن قيس، المعروف ب «ابن الموّاز». يكنى أبا عبد الله. له تصانيف فى الفقه على مذهب مالك. ومات بدمشق سنة تسع وستين ومائتين (269هـ/ 882م)، وحدّث عن ابن بكير. وقيل: إنه روى ـ أيضا ـ عن أشهب، وآخر من حدّث عنه ابن أبى مطر. انظر: تاريخ ابن يونس المصري، رقم: 1142: 1/ 429.

(10) زاد (ر) التصلية هنا.

(11) السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1/ 28.

(12) سقطت في (م).

كقول الشافعي»[1].

المسألة الرابعة:

في فضل الصلاة على النبي -ﷺ-.

والدليل على ذلك أحاديث:

الحديث[2] الأول: ما خرّجه البخاري عن جابر بن عبد الله[3] قال: «قال رسول الله -ﷺ-: (من قال حين يسمع الأذان، اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، حلت له الشفاعة يوم القيامة)»[4].

قال أبو سليمان الخطابي[5]: «إنما وصف[6] هذه الدعوة بـ"التمام"[7]؛ لأنها ذكرُ الله -تعالى-، يُدعى بها إلى طاعة الله[8] وعبادته، وهذه الأمور هي التي تستحقّ صفة الكمال والتمام»[9].

---

(1) السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1/ 28.

(2) سقط "الحديث" في (ر).

(3) الصحابي جابر بن عبد الله، مات سنة 78هـ/ 967م.

(4) رواه البخاري في "صحيحه" عن جابر بن عبد الله: (كتاب الآذان، باب الدعاء عند النداء)، رقم: 614: 1/ 126، ورواه أيضا عن جابر في (كتاب التفسير، باب: ـ عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا ـ)، رقم: 4719: 6/ 86.

(5) (م): الخافضي؟؟. والخطابي هو الحافظ اللغوي الفقيه المحدث، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم ابن خطاب البستى الخطابي، صاحب التصانيف، منها: "شرح الأسماء الحسنى"، وكتاب "الغنية عن الكلام وأهله"، وغير ذلك. توفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة (388هـ/ 988م). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 3637: 12/ 496.

(6) (م): وضعت؟؟.

(7) سقطت من (ر).

(8) زاد (ق) و(م): تعالى.

(9) الخطابي، شأن الدعاء، تح: أحمد يوسف الدقاق، ص: 135.

وأما «الوسيلة»، فقد روي عنه ـ عليه السلام ـ[1]، أنه سئل عنها فقال: (هي درجة في الجنة لا ينالها عبد غيري)[2]، وقيل[3] في «المقام المحمود» إنه[4]: الشفاعة.

الحديث الثاني: خرّجه أبو داود، من حديث أبي هريرة[5] قال: «قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (لا تجعلوا بيوتكم قبورا، وصلوا علي فيها[6]، فإن صلاتكم تبلغني حيث كانت[7])»[8].

الحديث الثالث: ما روي عن أبي هريرة[9] قال: «قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (من صلّى عليّ في كتاب، لم تزل الملائكة تستغفر له ما بقي اسمي في ذلك الكتاب)[10]»[11].

---

(1) (ر): عليه الصلاة والسلام، (م): صلى الله عليه وسلم.

(2) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وأصح ما في الباب، ما أخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أنه سمع النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: (إذا سمعتم المؤذن، فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليّ، فإنه من صلى عليّ صلاة، صلى الله عليه بها عشرا، ثم سلوا الله ليَ الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة): (كتاب الصلاة، باب القول مثل المؤذن)، رقم: 384: 1/ 288.

(3) (ق): وقال.

(4) في غير الأصل: إنها.

(5) زاد (ر) الترضية.

(6) سقطت في (ر).

(7) (ق) و(م): كنت، (ر): كنتم.

(8) روى أبو داود عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبري عيدا، وصلّوا عليّ؛ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم): (كتاب المناسك، باب زيارة القبور)، رقم: 2042: 1/ 622.

(9) زاد (ر) الترضية.

(10) سقط من (م).

(11) أخرجه الترمذي في "سننه" عن عمر: (أبواب الوتر، فضل الصلاة على النبي)، رقم: 486: 2/ 356 وحسنه الألباني، ورواه الطبراني في "المعجم الأوسط"، رقم: 1835: 2/ 232. وحكم عليه ابن الجوزي بالوضع، انظر: "الموضوعات": 1/ 228. وأورده الكناني في "تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة"، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله بن الصديق، رقم: 33: =

الحديث الرابع: ما روي عن [علي بن أبي طالب [[وعمر - رضي الله عنهما -][1]][2] أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: ([الصلاة والدعاء معلق[3]][4] بين السماء والأرض، و[5]لا يصعد إلى الله منه[6] شيء، حتى يُصلّى على[7] [النبي - صلى الله عليه وسلم -][8])[9].

الحديث الخامس: ما رُوي عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: (إذا صلى أحدكم[10]، فليبدأ بتحميد الله، والثناء عليه، ثم ليصلي على النبي[11]، ثم ليَدْعُ بَعْدُ[12] بما شاء)[13]، [وفي بعضها:][14] (فإنه أجدر أن ينجح)[15].

= 1/ 260-261، وناقش الكناني ابنَ الجوزي حكمه على الحديث بالوضع ذاكرا من اقتصر على تضعيفه. وأما الألباني فأورد رواية الطبراني في "السلسلة الضعيفة"، وصدّر الكلام على الحديث بالقول: «ضعيف جدا»، رقم: 3316: 7/ 317.

(1) (ر): علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وعمر بن الخطاب - رضي الله عنه -.

(2) ساقط من (م).

(3) (ق): معلقان.

(4) (م): الدعاء يعلق.

(5) سقط الواو في كل من (ق) و(م).

(6) (ق): منها.

(7) (م): عليَّ.

(8) سقطت في (م)، وأدرج: اللهم صل وسلم عليه.

(9) لم أقف عليه.

(10) زاد (ر): عليّ.

(11) زادت بقية النسخ التصلية هنا.

(12) سقطت "بعد" في: (ر).

(13) رواه أبو داود في "سننه" (كتاب فضائل القرآن، باب الدعاء) عن فضالة بن عبيد، تح: شعيب الأرنؤوط، رقم: 1481،: 2/ 605، وصحح الألباني إسناده، انظر: صحيح سنن أبي داود، رقم: 1331: 5/ 221.

(14) ساقط من (م).

(15) الحديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: رقم: 8780: 9/ 155، قال الهيثمي: «ورجاله رجال الصحيح إلا أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه»: المجمع: رقم: 17252: 10/ 155. قال الألباني: «يقويه أن له طريقاً أخرى عند الترمذي من طريق أبي بكر بن عياش عن عاصم عن زر بن حبيش عن عبد الله =

الحديث السادس: أنه روي عنه ـ عليه السلام ـ[1] أنه قال:(صلوا عليّ حيث ما كنتم، فإن صلاتكم تبلغني)[2]، وفي رواية (لا يصلي عليّ أحد، إلا عُرضت عليّ صلاته، حتى[3] يفرغ منها)[4].

الحديث السابع: ما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: (من صلى عليّ صلاة، صلى الله عليه عشرا)[5]، وهذه فضيلة[6] عظيمة، ومرتبة في الاختصاص والاصطفاء جليلة.

= قال: "كنت أصلي؛ والنبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأبو بكر وعمر معه، فلما جلست بدأت بالثناء على الله، ثم الصلاة على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ، ثم دعوت لنفسي، فقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (سل تعطه، سل تعطه). وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"»، انظر سنن الترمذي: (كتاب أبواب السفر، باب ما ذكر في الثناء على الله ..)، رقم: 593: 1/ 732، والألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، رقم: 3205: 7/ 620.

(1) في (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام .

(2) أخرجه أبو داود عن أبي هريرة: (باب زيارة القبور)، قال الأرنؤوط: «صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن»، رقم: 2042: 2/ 218. وقال الحافظ: «ما أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة رفعه وقال فيه: (وصلوا علي فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم) سنده صحيح، وأخرجه أبو الشيخ في "كتاب الثواب" بسند جيد بلفظ: (من صلى عليّ عند قبري سمعته، ومن صلى علي نائيا بلغته). وعند أبي داود، والنسائي، وصححه ابن خزيمة وغيره عن أوس بن أوس رفعه في فضل يوم الجمعة: (فأكثروا علي من الصلاة فيه فإن صلاتكم معروضة علي) »، الفتح: 6/ 488.

(3) (ر): حين.

(4) أخرجه ابن ماجة عن أبي الدرداء (كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته...): رقم: 1637: 1/ 524، وحكم عليه الألباني بالضعف: (صحيح وضعيف ابن ماجة: 1637: 4/ 137)، وأخرج ابن ماجة حديثا قريبا من هذا حُكم عليه بالصحة وهو ما أسنده عن عن أوس بن أوس، قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه النفخة، وفيه الصعقة، **فأكثروا علي من الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضة علي**). فقال رجل: يا رسول الله كيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت (يعني: بليت)، قال: (إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء): رقم: 1636: 1/ 524، وانظر: الألباني، المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) رواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن...)، رقم: 384: 1/ 288.

(6) (م): مرتبة.

المسألة الخامسة:

قوله ـ عليه السلام ـ[1]: (كما صليت على إبراهيم)

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هو مشكل جدا؛ لأن محمدا[2] أفضل من إبراهيم ـ عليهما السلام ـ[3]، فكيف يكون أفضل منه؟ ثم يطلب أن يبلغ رتبته[4]، وفي ذلك تأويلات كثيرة، أمهاتها عشر[5].

الأول: أن ذلك قيل له قبل أن يعرّف بمرتبته، ثم استمر ذلك فيه.

والثاني: أنه سأل[6] ذلك لنفسه وأزواجه[7] وآله، لتتم عليهم النعمة كما تمت عليه[8].

والثالث: أنه سأل[9] ذلك له، ولأمته، على القول بأن آل محمد: كل من اتبعه[10].

والرابع: أنه سأل[11] ذلك مضاعفا له، حتى تكون لإبراهيم بالأصل، وله بالمضاعفة.

---

(1) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) زاد (ر) التصلية هنا.

(3) (ر) و(م): عليه السلام.

(4) (ق): يبلغ مرتبته، (ر): يطلب مرتبته.

(5) (ر) و(م): عشرة.

(6) (ر) و(م): سئل.

(7) (ر): ولأزواجه.

(8) (ق): على إبراهيم.

(9) (ر) و(م): سئل.

(10) (م): أتباعه.

(11) (ر) و(م): سئل.

والخامس: أنه سأل[1] ذلك ليدوم إلى يوم القيامة.

والسادس: أنه يحتمل[2] أن يكون أراد[3] ذلك له بدعاء أمته، تكرمةً لهم، ونعمة عليهم بأن يكون[4] رسولهم على ألسنتهم.

[ص: 23] **والسابع**: أن ذلك مشروع لهم، ليثابوا عليه، قال ـ عليه السلام ـ[5] / :(من صلى علي صلاة صلى الله عليه عشرا)[6].

والثامن: أنه أراد الله ـ تعالى ـ[7] أن يبقىَ له ذلك[8] لسان صدق في الآخرين.

والتاسع: أن معناه: اللهم ارحمه رحمة في العالمين، تبقي بها دينه إلى يوم القيامة[9].

والعاشر: أن معناه: اللهم صل عليه صلاة تتخذه بها خليلا، كما اتخذت إبراهيم خليلا»[10].

[11][قوله[12]: « **والصلاة[13] على سيدنا محمد**[14]...»]:

---

(1) (ر) و(م): سئل.

(2) زاد (ق) و(م): ذلك.

(3) أسقط (ر): أراد وفي (ق) و(م): ذلك أن يكون أنه أراد ذلك.

(4) (ق) و(ر): يكرم.

(5) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) تقدم تخريجه، (انظر الفهارس).

(7) أسقط (ر): تعالى.

(8) (ر) أسقط" ذلك.

(9) (م): الدين.

(10) ابن العربي، أحكام القرآن: 6/ 443.

(11) من هنا يبتدئ سقط طويل من النسخة (ر).

(12) (ر): قال الشيخ أبو عمر ـ رحمه الله ـ.

(13) (م): زاد: والسلام.

(14) في (م): على سيدنا محمد خاتم النبيئين وإمام المرسلين وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما دائما؟؟.

اعلم أن بعض الأشياخ، اعترض على الشيخ أبي عمرو في كونه خالف الكيفية المروية في الصلاة على النبي - ﷺ -.

وأجيب عنه: بأن ذكر الكيفية، إنما ذلك في[1] باب الكمال والأولى[2]، والدليل على ذلك: اتفاق المحدثين على قولهم: "قال رسول الله - ﷺ -"، وقولهم: "روي عنه - ﷺ -"، ولو كانت الكيفية المروية عنه - عليه السلام -[3] على طريق الوجوب، لما خالفها المحدثون والفقهاء في استدلالاتهم.

وقوله: « **على سيدنا**[4]... »:

"**السيد**" من السؤدد، وهو الشرف، وقال ابن فارس: «السيد: الحليم»[5]، وأصله سَيْوَد، على وزن فيعل من السؤدد، أي مِن ساد يسود، فقلبت الواو ياء لاجتماع الواو والياء، وسبق إحداهما[6] بالسكون فأدغمت الياء في الياء، فقالوا: "سيد".

الجوهري: «السيد: الجليل، يقال: سيد القوم أي جليلهم»[7].

---

(1) (م): من.

(2) (ق) و(م): أسقطا لفظة: "الأولى".

(3) (ق) و(م): ﷺ.

(4) زاد (م): محمد.

(5) معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون: 3/ 114.

(6) (م): أحدهما.

(7) انظر : الجوهري، الصحاح: 2/ 491.

وقال الهروي[1]: «السيد: الذي يفوق قومه في الخير»[2].

وقال غيره: «السيد: الذي يُفزع إليه في النوائب والشدائد، ويقوم بالأمور».

والسيد: اسم من أسماء النبي ـ ﷺ ـ، قال[3] ـ عليه السلام ـ[4]: (أنا[5] سيد ولد آدم[6])[7]، وهو سيد العالمين.

وقوله: « **محمد**... »:

وزنه مفعّل، من أوزان المبالغة، وهو منقول من الصفة، فالمحمّد في اللغة هو الذي يحمد حمدا بعد حمد، ولا يكون مفعّل إلا لمن تكرر فيه الفعل مرة بعد مرة، وهو في معنى محمود، لكن فيه معنى المبالغة والتكرار. ووجه المبالغة فيه جمعه[8] لضروب المحامد كلها؛ أي هو محمود الأخلاق، والأفعال، والأقوال.

---

(1) الهروي قال ياقوت: هو «حمد بن محمد بن عبد الرحمن أبو عبيد الهروي الباشاني، المؤدب صاحب "كتاب غريبي القرآن والحديث"، والسابق إلى الجمع بينهما في علمنا. قرأ على جماعة منهم أبو سليمان الخطابي وكان اعتماده وشيخه الذي يفتخر به أبا منصور محمد بن أحمد الأزهري صاحب كتاب "التهذيب في اللغة". مات أبو عبيد هذا فيما ذكره المليحي سنة إحدى وأربعمائة [401هـ/ 1010م] في رجبها. روى عنه "كتاب الغريبين" أبو عمرو عبد الواحد بن أحمد المليحي وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن أحمد الأردستاني، وله من الكتب: "كتاب الغريبين"، و"كتاب ولاة هراة"»، معجم الأدباء: 2/ 491، وانظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، رقم: 282: 4/ 84.

(2) أبو عبيد الهروي، الغريبين، تح: أحمد فريد المزيدي: 3/ 947.

(3) (ق): وقال.

(4) (ق): عليه الصلاة والسلام.

(5) أضافت نسخة الأصل: "ولد" هنا، ولا معنى لهذه الزيادة.

(6) زاد (ق): (ولا فخر).

(7) أخرجه مسلم عن أبي هريرة: (كتاب الفضائل، باب فضل نبينا...) بلفظ: (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة)، رقم: 2278: 4/ 1782.

(8) سقطت من (م).

فاسم محمد مطابق لمعناه، والله ـ تعالى ـ سمّاه به قبل أن يُسمىَ به نفسه، فهو[1] علَم من أعلام نبوته ـ ﷺ ـ؛ إذ[2] كان اسمه صادقا عليه، فهو محمود[3] في الدنيا لما[4] هدي إليه من العلم والحكمة، وهو محمود في الآخرة بالشفاعة، يحمد[5] ربه بالمحامد التي يحمدها عليه، ثم إنه لم يكن محمدا حتى كان أحمد، حمد ربه فنبأه، وشرّفه، فلذلك تقدم اسم أحمد على الاسم الذي هو اسم[6] محمد، فذكره[7] عيسى فقال: اسمه أحمد، وذكره موسى حين[8] قال له ربه: تلك أمة محمد[9]، فقال: «اللهم اجعلني من أمة أحمد»[10]. فبأحمد ذكر قبل أن يذكر بمحمد[11]؛ لأن حمده لربه كان قبل حمد الناس له، فلمّا وجد وبعث كان محمدا بالفعل. انظر كيف خص بلواء الحمد، وخص بالمقام المحمود، وأنزلت عليه سورة الحمد، وخص بها دون سائر الأنبياء، وشُرع لنا سنة عند اختتام الأفعال، وانقضاء الأمور، أن نقول: «الحمد لله رب العالمين». قال[12] ـ تعالى ـ:

---

(1) (م): وهو.

(2) (ق) و(م): إذا.

(3) زاد (ق): عليه.

(4) (ق): بما.

(5) (ق) و(م): بحمد.

(6) سقط من (ق) و(م).

(7) (ق) و(م): وذكره.

(8) (ق): من حين.

(9) (م): أحمد.

(10) الطبري، جامع البيان، رقم: 15132: 13/ 123، و10/ 452، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين: 3/ 430، وذكر السيوطي في "الدر المنثور" هذا الخبر من خلال عدة روايات: فقد أخرجه عبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة، وأخرجه أبو الشيخ عن قتادة، وأخرجه أبو الشيخ عن ابن عباس، مع اختلافات في الروايات الثلاث. انظر: الدر المنثور: 3/ 552، والظاهر أنه من الإسرائيليات.

(11) (ق): محمدا، (م): محمد بدون باء.

(12) زاد (م): الله.

﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، [وقال ـ تعالى ـ: ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2]][3].

واعلم أن روح محمد ـ ﷺ ـ، لما نفخ[4] في الجسد أدرجت في ذاته[5] جميع النبوات[6]، فإذا أردت أن تفهم [ذلك، فاعلم أنه ـ ﷺ ـ رأس الرسل، والرسل ثلاث مائة وثلاثة عشر، والأنبياء كلهم في ضمن[7] الرسل، يفهم ذلك][8] من فهم انفصال النبوة من الولاية، والولاية من النبوة، وهذا[9] العدد من الرسل على عدد اسمه ـ عليه السلام ـ[10]، عجنت فيه جميع شرائع الرسل، وأخلاقهم، وطباعهم[11] الكريمة مع[12] طبعه، فالميم ثلاثة أحرف: ميم، وياء، وميم. والحاء: حرفان: حاء، وألف. والميمان المضعّفان: ستة أحرف، والدال: ثلاثة أحرف: دال، وألف، ولام، فإذا عددت حروف اسمه كلها، / ظواهرها وبواطنها الخفية، حصل لك ثلاثمائة [ص: 24] وأربعة عشر حرفا، فالثلاثة عشر والثلاث مائة على عدد[13] الرسل الجامعين[14]

---

(1) الزمر/ 72.
(2) يونس/ 10.
(3) ما بين المعقوفتين سقط في (ق).
(4) (ق) و(م): نفخت.
(5) سقطت الكلمة عند (م).
(6) (م): النبوة.
(7) (م): ضمان.
(8) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).
(9) (ق): هذه؟؟.
(10) (ق): عليه الصلاة والسلام.
(11) (ق) و(م): وطبائعهم.
(12) (ق): في.
(13) زاد (ق): للرسل.
(14) (ق): والرسل جامعين؟؟.

للنبوة، ويبقى[1] واحد من العدد وهو[2] لمقام الولاية المفرَّق على جميع الأولياء التابعين للأنبياء، فاسم محمد جامع للنبوة[3] والولاية.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «خصائص النبي - ﷺ - كثيرة - أمهاتها خمس وعشرون؛ منها:

- أنه ختم به الرسل.
- وجعله شهيدا على الخلق.
- وكلمه الله من غير واسطة.
- وعرج به إلى السماء، حتى سمع صريف[4] الأقلام[5].
- وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.
- وزُويت له الأرض؛ فرأى مشارقها ومغاربها.
- وأحلت له الغنائم.
- وجعلت له الأرض مسجدا وطهورا.
- وبعث إلى الناس كافة.
- ونصر بالرعب مسيرة شهر.
- وأعطي الكنزين الأحمر والأسود.
- وأعطي مفاتيح خزائن الأرض.
- واصطفي من جميع[6] الخلق، فهو أول من تنشق عنه الأرض.

(1) (ق): وبقي.
(2) (ق): فهو.
(3) (ق): النبوة.
(4) (ق): سرير.
(5) (ق): القلم.
(6) سقت " جميع" من (ق).

- ويقوم[1] على يمين العرش.
- وله الوسيلة والشفاعة»[2].

[3]قوله: « **خاتم النبيئين...** »:

خَتْمُ الكتاب: طبعه، ومنه قول النبي -ﷺ- (كرم الكتاب ختمه)[4]، وختمت العمل: فرغت منه، وهو المراد ها هنا. فإن عمل الله - تعالى - في تفضيل من فضل بالرسالة والنبوة قد فُرِغ منه بختم[5] النبي -ﷺ-، ولهذا جاء في الحديث، (إن مثلي ومثل الأنبياء قبلي، كمثل رجل بنى دارا فكمّلها وحسّنها، وترك منها موضع لبنة، فصار يقال: ما أحسنها لو تمت[6]، فأنا اللبنة التي تم بها بناء الأنبياء، وكمل بها جمالهم، وأنا سيد ولد آدم، وأنا أول الأنبياء فضلا، وآخرهم بعثا، قد ختم بي[7] حديثهم، فلا نبي بعدي)[8].

---

(1) في الأصل: يقوم.

(2) يراجع في خصوص هذه الخصائص ما أشار إليه ابن العربي في: أحكام القرآن: 3/ 598، وعارضة الأحوذي: 1/ 67.

(3) زاد (ق): واو العطف.

(4) رواه الطبراني في "المعجم الأوسط" عن ابن عباس، انظر: تح: طارق بن عوض الله محمد ، وأبو الفضل الحسيني، ط: دار الحرمين، القاهرة: 1415/ 1995 ، رقم: 3872: 4/ 162. وعلّق عليه الهيثمي بقوله: «فيه محمد بن مروان السدي الصغير، وهو متروك»، مجمع الزوائد، رقم: 13176: 8/ 125.

(5) (ق): فختم (كذا).

(6) (ق): وتمت.

(7) (ق): بهم؟؟؟.

(8) متفق عليه، رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب المناقب، باب خاتم النبيين)، رقم: 3535: 4/ 186، ورواه أيضا عن جابر بن عبد الله في نفس الباب، رقم: 3534: 4/ 186، ولم يرد في لفظها: (وأنا أول الأنبياء فضلا...إلخ). ورواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الفضائل، باب ذكر كونه -ﷺ- خاتم النبيين، رقم: 2286: 4/ 1790، ولم يرد عنده اللفظ المذكور، ورواه عن جابر أيضا، رقم: 2287: 4/ 1791، ولم يرد عنده اللفظ المذكور.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتِمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾[1]، قرئ بفتح التاء، بمعنى أنهم خُتموا به، [فهو كالخاتم والطابع لهم، وقرئ بكسر التاء، بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم][2].

وقوله: «النبيئين...»:

هو جمع نبيء، والكلام فيه[3] في مدلوله لغة وشرعا.

أما مدلوله لغة: فقيل: «هو مأخوذ من النَّبْوة، وهي[4] الارتفاع، ومنه يقال: نبا الشيء عن الشيء؛ إذا ارتفع وعلا».

وقيل: «النبي هو الطريق، [وسمي بذلك لأنه طريق][5] إلى الهداية».

وقيل: «هو مأخوذ من الإنباء، وهو الإخبار، ولذلك يقال لرسول الله نبيئا، لإخباره عن الله ـ تعالى ـ»[6].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «قول القائل: نبي على وجهين: قد يهمز، وقد لا يهمز، فمن همزه عنى به وجه الخبر وهو النبأ، ومن لم يهمزه، فإما عنى به المعنى الأول، وهو الخبر، لكنه[7] خففه وهو لغة عالية، أو عنى به وجه النبوة، وهو المرتفع من الأرض، وفي اللغة: نبا الشيء [عن الشيء][8]، إذا ارتفع عنه.

---

(1) الأحزاب/ 40.

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(3) سقطت عند (ق).

(4) (ق): وهو.

(5) ساقطة في (ق)، وفي الأصل المنقول منه: :على".

(6) زاد في جميع النسخ: هذا نقل السيد.

(7) في غير (ق) والأصل المنقول عنه: "لكن".

(8) زيادة عن الأصل المنقول عنه.

قال الشاعر: [الخفيف]

«إن جنبي عن الفراش لناب كتجافي الأسرّ[1] فوق الظِّراب[2]»[3]

فالنبي بالمعنى[4] الأول: هو المخبر عن الله ـ تعالى ـ، فعيل بمعنى مفعول، وعن[5] الثاني: هو العالي المنزلة عند الله[6]، فعيل بمعنى فاعل، وكلاهما فيه[7] صحيح مجتمع [فيه][8]»[9].

وأما مدلوله اصطلاحا وشرعا: فلهم فيه تعريفات.

التعريف الأول: «أن النبي[10] هو المخبر عن الله ـ تعالى ـ، المؤيد بالمعجزة[11] الدالة على صدقه».

---

(1) في الأصل: الأسير؟؟ وفي (ق) و(م): الأسد؟؟. والأسرّ من السرر، وهو داء يأخذ البعير في كركرته فتسيل ماء، فإذا برك في موضع غليظ تجافى لشدة الوجع. انظر: ابن منظور، لسان العرب: 4/ 360.

(2) ظربت حوافر الدابة تظريبا فهي مظربة إذا صلبت واشتدت، والظراب: جمع ظرب، وهو أصول الجبال والأرضين، وهي الخشنة الحزنة. انظر: ابن منظور، لسان العرب: 1/ 570.

(3) هذا البيت للشاعر علفاء معدي كرب بن الحارث بن آكل الرار الكندي (عم امرئ القيس)، من قصيدة في رثاء أخيه شرحبيل بن الحارث، ورد ذلك عند أبي تمام في: الوحشيات (الحماسة الصغرى)، تح: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، وفي لسان العرب، (مادة: ظرب)، و(مادة: جفو): 1/ 569، و14/ 147، وغيرهما.

(4) (ق): بمعنى.

(5) (ق): وعلى.

(6) زاد (ق): تعالى.

(7) سقطت "فيه" عند (ق) و(م).

(8) زيادة لا توجد في الأصل الذي نقل عنه المؤلف، وفي (ق): عليه.

(9) ابن العربي، المتوسط، ص: 88.

(10) (ق): ﷺ.

(11) (ق): المعجزات.

والثاني: «أن النبي من يعلم كونه نبيئا، والنبوة علمه بنبوته».

والثالث: «أن النبي هو العالم بربه، والنبوة علمه بربه».

والرابع: «أن النبوة سفارة العبد بين الله ـ تعالى ـ والخلق».

والتعريفات الثلاثة الأخيرة ضعفها سيف الدين[1].

وقال الغزالي: «النبوة عبارة عن أنواع من الخواص التي يختص بها النبي[2]، / وهي أربع[3]: [ص: 25]

- **أحدها**: أنه يعلم[4] حقائق الأمور المتعلقة بالله ـ تعالى ـ، وصفاته، وملائكته، وكتبه، والدار الآخرة.

- **وثانيها**: أن له في نفسه صفة بها تتم له الأفعال الخارقة للعادة.

- **وثالثها**: أن له صفة بها يدرك ما سيكون من الغيب، إما في اليقظة، وإما في المنام.

- **ورابعها**: أن له صفة بها يدرك[5] الملائكة، ويشاهدهم.

فهذه كمالات ثبتت للأنبياء[6]»[7].

---

(1) الآمدي، أبكار الأفكار، تح: أحمد محمد المهدي: 4/ 12.

(2) (ق): ﷺ.

(3) (ق): أربعة.

(4) (ق): يعرف.

(5) (ق): يدرك بها.

(6) زاد (ق): عليهم الصلاة والسلام.

(7) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 4/ 194.

واعلم أن[1] نافعا قرأه[2] بالهمز؛ حيث ما وقع في القرآن، إلا في موضعين: في سورة الأحزاب: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّءِ انَ آرَادَ أَلنَّبِيُّ﴾[3]، بلا همز، ولا مد، وقوله: ﴿لاَ تَدْخُلُواْ بُيُوتَ أَلنَّبِيِّ الَّآ أَنْ يُّوذَنَ لَكُمْ﴾[4].

وإنما ترك همز[5] هذين، لاجتماع همزتين مكسورتين من جنس واحد، وهو من أنبأ عن الله، إذا أخبر. واستدلوا على همزه، بما جاء من جمعه على: نبئآء[6]، وأنشد سيبويه للعباس بن مرداس[7]: [الكامل]

«يا خاتم[8] النبآء إنك مرسل ... بالحق كل هدى السبيل هُداكا[9]»[10]

وهذا كما يُجمع فعيل في الصحيح اللام[11] على فعلاء، كـ[شريف وشرفاء و][12] ظريف وظرفاء، وكريم وكرماء.

---

(1) (ق): بأن.

(2) (ق): قرأ.

(3) الأحزاب/ 50.

(4) الأحزاب/ 53.

(5) (ق): همزة.

(6) (ق) و(م): أنبياء (كذا).

(7) العباس بن مرداس بن أبي عامر بن حارثة بن عبد بن عيسى بن رفاعة بن الحارث بن بهثة بن سليم. أسلم قبل فتح مكة ووافى رسول الله ـ ﷺ ـ في تسعمائة من قومه، ولم يسكن العباس بن مرداس مكة ولا بالمدينة. وكان يغزو مع النبي ـ ﷺ ـ ويرجع إلى بلاد قومه، وكان يأتي البصرة، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 4/ 271.

(8) (ق): ختم؟؟.

(9) (م): هديك.

(10) انظر: المبرد، الكامل: 3/ 16، والمقتضب، تح: محمد عبد الخالق عظيمة: 1/ 162.

(11) سقطت من (م).

(12) هذا الزيادة نقلت من (م).

وتصغير النبي: نُبَيٌّ، مثل نُبيْع[1]، وتصغير النبوة نُبَيِئة، مثل نُبيْعة، تقول العرب "كانت نبيئة مسيلمة نبيئة سوء".

وقرأ الجمهور[2] من القراء: ﴿النبيين﴾ بغير همز، إلا نافعا ـ كما تقدم ـ.

واختلف القائلون بترك الهمز في النبي، فمنهم من اشتق اشتقاق مَنْ هَمَز، ثم سهّل الهمزة من النبي؛ لأن الهمزة جاءت بعد ياء لا تقبل الحركة؛ لأنها للمد، وهذه الهمزة التي تأتي بعد الياء التي للهمز لا تسهّل إلا بالإبدال؛ تُبدل ياء، وتدغم الياء في الياء.

ومنهم من ذهب إلى أن النبي ليس مسهّلا من الهمز، وإنما هو مشتق من نبا ينبو إذا ظهر وارتفع، ومن[3] النَّبْوة وهي[4] المرتفع من الأرض، ومَن نبأه الله فقد رفعه، وأعلى درجته، ومنها[5] قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾[6]، [أي رفيعا][7].

واستدلوا على هذا القول بما روي أن رجلا قال للنبي ـ ﷺ ـ: "يا نبيء الله"، فهمز، فقال له النبي ـ ﷺ ـ: لست بنبيء الله ـ وهمز ـ، ولكني نبي الله، ـ ولم يهمز ـ)[8]، قال أبو علي: «وضُعِّف سند هذا الحديث»[9].

---

(1) (ق): نبيغ.

(2) (ق): جمهور.

(3) (ق): أو من.

(4) (ق): وهو.

(5) (ق): ومنه.

(6) مريم/ 51.

(7) سقطت من (م).

(8) هذا الحديث أخرجه الحاكم في "المستدرك" عن أبي ذر، (كتاب التفسير، من قراءات النبي)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وله شاهد مفسر بإسناد ليس من شرط هذا الكتاب»، وعلق عليه الذهبي بقوله: «بل منكر لم يصح»، انظر: رقم: 2906: 2/ 251. وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة، رقم: 5759: 12/ 574.

(9) قال الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة: «إن القرطبي قال في "جامعه": (1/ 431): "قال أبو =

قوله: «وإمام المرسلين...»:

أمـا "الإمام" في اللغة، فقيل: هو المتبوع.

وقيل: «هو المتقدم».

وقيل: «هو الشفيع، لقوله ـ عليه السلام ـ[1]: (أئمتكم شفعاؤكم)[2]».

وأمـا في الشـرع، فقـال المتكلمـون: «هـو مـن اتصـف برئاسـة عامـة في الـدين والدنيا».

وقيل: «هو المتقدم على الناس في دين أو دنيا».

وقوله: « المرسلين... »:

جمع: مرسل، والكلام فيه في: مدلوله لغة وشرعا.

أمـا **لغة**[3]: فالرسول والمرسل، فهو مـأخوذ من المتابعة، يقال: جاء الناس أرسالا،

= علي: ضعف سند هذا الحديث". قلت: أبو علي هذا أظنه الحافظ ابن السكن، واسمه سعيد بـن عثمـان ابن سعيد البغدادي، نزيل مصر؛ قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ ": (3/ 938): "وقع كتابـه "الصـحيح المنتقى" إلى أهل الأندلس"»، انظر: رقم: 5760: 12/ 577.

(1) عليه الصلاة والسلام.

(2) أورده القاضي عياض في "إكمال المعلم بفوائد مسـلم"، وعلّـق عليـه المحقـق بـالقول: «إتحـاف السـادة المتقين:3/ 175، ولا يكاد يثبت»، انظر "شرح المعلم" تح: د. يحيى إسماعيل: 2/ 321. وعلـق الحـافظ العراقي على قول الغزالي في "الإحياء": «قال ـ ﷺ ـ: (أئمتكم شـفعاؤكم)، أو قـال: (وفـدكم إلى الله؛ فإن أردتم أن تزكوا صلاتكم فقدموا خياركم)» بقولـه: «حديث: (أئمتكـم وفدكم إلى الله ـ تعالى ـ فإن أردتم أن تزكوا صلاتكم فقدموا خياركم): أخرجه الدارقطني، والبيهقي، وضعف إسناده مـن حـديث ابن عمر، والبغوي، وابن قانع، والطبراني في "معاجمهم" والحاكم من حديث مرثد بـن أبي مرثـد نحـوه، وهو منقطع، وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف»، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخـريج ما في الإحياء من الأخبار، (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، ص: 147.

(3) (ق): اللغة.

إذا تتبع[1] بعضهم بعضا، فكأنه ألزم تكرير التبليغ، وألزمت الأمة باتباعه، والرسول بمعنى: مرسَل.

وأما الرسول في العرف الشرعي: فيستدعي[2] معرفة المرسِل، والمرسَل إليه، والمرسَل به، والإرسال.

فأما الرسول: فقال بعض علمائنا: «هو من أتى بشرع على الابتداء، أو من أتى بنسخ بعض الأحكام من شرع متقدم، [أو بتأكيد شرع متقدم][3] والحث عليه، ودعا[4] إلى إحيائه فهو رسول».

وقال بعضهم: «الرسول هو المتحمل بالرسالة إلى الأمة».

[**وأما المرسِل:** فهو من له الرسالة، وقيل: «هو الآمر بتبليغ الرسالة»][5].

وأما المرسَل إليه: فهو من أُرسل إليه الرسول.

وأما المرسَل به: فهي الرسالة.

والرسالة: هي قول الله ـ تعالى ـ لمن اصطفاه من عباده: «أرسلتك، وبعثتك بالشرائع، فبلغ عني».

وأما الإرسال: فهو أمر الله ـ تعالى ـ للرسول بالإبلاغ إلى من أرسله إليه، وقيل: «الإرسال هو تحمل[6] الرسالة»./ [ص: 26]

---

(1) (ق): تبع، (م): اتبع.

(2) (ق): يستدعي بإسقاط الفاء.

(3) سقط في (ق).

(4) في الأصل و(م): وادعاء: والتصحيح من (ق).

(5) ساقط في الأصل.

(6) (ق): محمل.

قال القاضي عياض: «اختلف العلماء هل الرسول والنبي بمعنى واحد أو بمعنيين، فقيل: "هما سواء، واستدلوا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾[1]، فقد أثبت لهما معا الإرسال، قالوا: ولا يكون النبي إلا رسولا، ولا الرسول إلا نبيئا".

وقيل: "هما معنيان متباينان من وجه، [مجتمعان من وجه][2]؛ إذ قد اجتمعا في النبوة التي هي الاطلاع على الغيب، وافترقا في زيادة الرسالة للرسول، وهو الأمر بالإنذار والإعلام، وحجتهم من الآية نفسها التفريق بين الاسمين، ولو كان شيئا واحدا لما حَسُن تكرارهما في الكلام البليغ، قالوا: والمعنى: وما أرسلنا من نبي إلى أمة، أو نبي ليس بمرسل إلى أحد"»[3].

قوله: « وعلى آله...»:

قال الأستاذ بن أبي الربيع: «إضافة الآل إلى الضمير ضعيفة في الاستعمال، وإنما يضاف الآل إلى الظاهر المعظم»[4]. تقول العرب: آل الله، وآل الرسول، [وآل الخطّاب][5]، والدليل على ذلك أيضا، أنه لما سئل النبي ـ ﷺ ـ كيف نصلي عليك؟ فقال: (قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد)[6]، ولم يقل: "وعلى آله[7]". وإلى

(1) الحج/ 50، وفي الأصل و(ق): (وما أرسلنا من رسول ولا نبي)؟؟.
(2) سقطت في (ق).
(3) القاضي عياض، الشفا، ص:311.
(4) انظر: ابن أبي الربيع، تفسير القرآن الكريم، ص:424.
(5) سقط في (م).
(6) تقدم تخريج الحديث (انظر الفهارس).
(7) في (م): وآله.

هذا ذهب جماعة، كالنحاس[1]، والكسائي، وأبي بكر الزبيدي[2].

ولا تقول: العرب: "آل الخياط[3]"، ولا "آل النجار"؛ لأن هذه الأشياء لا تفتخر بها العرب.

وإنما فعل هذا[4] بـ"الآل"؛ «لأن الألف عندهم بدل من الهمزة، والهمزة بدل من الهاء[5]، والأصل: "أهل"، ثم أبدلت الهمزة من الهاء، كما قالوا: ماء، والأصل ماه، لقولهم في الجمع: أمواه، فالألف على هذا بدل من بدل في الدرجة الثالثة، فصارت لذلك بمنزلة التاء في القَسَم؛ لأنها بدل من الواو، والواو بدل من الباء، فكما لزمت

---

(1) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل المعروف بالنحاس، أخذ عن أبي إسحاق الزجاج. وكان واسع العلم، غزير الرواية، كثير التأليف؛ ولم تكن له مشاهدة، فإذا خلا بقلمه جود وأحسن. وله كتب في القرآن مفيدة، منها: "كتاب معاني القرآن"، و"كتاب إعراب القرآن"، وله "كتاب في تفسير أسماء الله ـعزوجلـ"، وله في ناسخ القرآن ومنسوخه كتاب، وكتاب في اختلاف البصريين والكوفيين في النحو، سماه "المُقْنِع"، وكتاب في أخبار الشعراء. توفي بمصر سنة سبع وثلاثمئة [307هـ/ 919م]. انظر: أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب 50)، تح: محمد أبو الفضل، رقم: 160: 1/ 220 وما بعدها.

(2) هو محمد بن الحسن الزبيدي الاشبيلي أبو بكر، النحوي اللغوي: سكن قرطبة، أخذ عن أبي علي إسماعيل القالي. مات الزبيدي باشبيلية في جمادى الأولى سنة تسع وسبعين وثلاثمائة [379هـ/ 990م]، كذا ذكر ابن بشكوال. قال الحميدي: «أبو بكر الزبيدي من الأئمة في اللغة والعربية ألف في النحو كتابا سماه كتاب الواضح. واختصر "كتاب العين" اختصارا حسنا. وله كتاب في أبنية سيبويه. وله كتاب ما يلحن فيه عوام الأندلس. وكتاب "طبقات النحويين"، وله غير ذلك من التصانيف في كل نوع من الأدب...وكان شاعرا كثير الشعر...»، انظر: ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس:1/ 509، والحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: 1/ 48، وياقوت الحموي، معجم الأدباء: رقم: 1036: 6/ 2518.

(3) (م): الخطاب؟؟.

(4) (م): هكذا.

(5) (م): الياء.

التاء اسم الله ـ تعالى ـ، لزم [الآل][1] الاسم الظاهر المعظّم دون غيره»[2].

وإذا تتبعت ما ذكرته[3]، تجده في هذه الصناعة محافا عليه، وأن كل ما كان في الدرجة الثالثة، يقصر[4] ولا يتسع فيه، بخلاف ما كان في الدرجة الثانية.

وقال بعض المتأخرين: «ما قاله فيه نظر، وإنما يقال: الأكثر إضافة[5] إلى الظاهر، فيحمل على الأمر الأكثري، والآخر جائز».

وقد ورد في شعر[6] عبد المطلب[7].حين جاءه أبرهة الأشرم[8] لهدم مكة[9]، فقال في ذلك: [مجزوء الرجز]

«وانصر على آل[10] الصليب وعابديه[11] اليوم آلك»[12]

---

(1) سقطت في (ق).

(2) انظر: ابن أبي الربيع، تفسير القرآن الكريم، ص:424.

(3) زاد (م): لك.

(4) (م): فيقصر.

(5) (م): إضافته.

(6) (م): الشعر الفصيح وهو شعر.

(7) عبد المطلب هو جد النبي ـ ﷺ ـ (ت: 27ق هـ/ 578).

(8) أبرهة الأشرم ملك الحبشة.

(9) زاد (م): المشرفة.

(10) (م): عبد؟؟؟.

(11) (م): عابده.

(12) لما كان أول المحرم سنة اثنتين وثمانين وثمانمائة من تاريخ ذي القرنين، وكان النبي ـ ﷺ ـ يومئذ حملا في بطن أمه، حضر أبرهة الأشرم ملك الحبشة يريد هدم الكعبة، ثم إن أبرهة بعث خيلا له إلى مكة، فأخذت مائتي بعير لعبد المطلب، فهمّ أهل الحرم بقتاله، ثم عرفوا أنهم لا طاقة لهم به فتركوه. وبعث أبرهة إلى أهل مكة يقول لهم: إني لم آت لحربكم وإنما جئت لهدم هذا البيت، فإن لم تتعرضوا دونه بحرب، فلا حاجة لي بدمائكم! فقال عبد المطلب لرسوله: والله لا نريد حربه، وما لنا من حاجة، هذا بيت الله =

يعني قريشا؛ لأن العرب كانوا يسمونهم آل الله، لكونهم أهل البيت، وقال خفاف السلمي[1]: [الطويل]

«أنا الفارس الحامي حقيقة والدي[2] وآلي كما تحمي حقيقة آلكا[3]»[4]

وقال آخر[5]: [الوافر]

«إذا وضع الهزاهز[6] آل قوم فزاد الله آلكم ارتفاعا»[7]

= وبيت خليله ابراهيم ﷺ فهو يحميه ممن يريد هدمه... ثم قام عبد المطلب فأخذ بحلقة باب الكعبة ودعا الله تعالى ثم قال:

«لا هـمّ أن المـرء يمنـع رحلـه فـامنع حلالـك
وانصـر عـلى آل الصـليب وعابديـه اليـوم آلـك»

انظر: السبكي، الأشباه والنظائر: 2/ 367، وكمال الدين الشافعي، حياة الحيوان الكبرى: 2/ 313.

(1) خفاف بن ندبة، وهي أمه السلمي، وهي: ندبة بنت أبان بن الشيطان، من بني الحارث بن كعب، وأبوه عمير، ويكنى أبا خراشة، وهو ابن عم صخر وخنساء ومعاوية، أولاد عمرو بن الحارث بن الشريد. وخفاف هذا شاعر مشهور، وكان أسود حالكًا، وهو أحد أغربة العرب. وهو ممن ثبت على إسلامه في الردة. قال الأصمعي: شهد خفاف حنينا مع رسول ـ ﷺ ـ: وقال غيره: شهد الفتح مع النَّبِيّ ـ ﷺ ـ ومعه لواء بني سليم، وشهد حنينًا والطائف. له حديث واحد عن النبي ـ عليه السلام ـ. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة: 1/ 616.

(2) (ق): والذي.

(3) (م): آلك.

(4) هذا البيت ذكره ابن مالك الطائي الجياني في "شرح تسهيل الفوائد" ولم ينسبه، انظر: تح: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون: 3/ 244. وأورد البغدادي في "خزانة الأدب" صدر هذا البيت بعجز مخالف ونسبه إلى خفاف بن ندبة الصحابي، وفيه:

«أنـا الفـارس الحـامي حقيقـة والـدي بـه تـدرك الأوتـار قـدما كـذلكا»

انظر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام هارون: 5/ 440.

(5) (م): الآخر.

(6) كلمة غير واضحة في (م).

(7) البيت قاله مقّاس العائذي، وهو شاعر جاهلي، وذكر بعضهم أنه مخضرم، والبيت من قصيدة في مدح =

[فأضاف الآل إلى الضمير المخاطب][1].

واختلف الناس في آل النبي -ﷺ-، فقال القاضي أبو[2] بكر بن العربي: «هم أتباعه[3]، وكذلك قال مالك»[4].

وقال غيره: «كل من آمن به، [واتبع سنته»، وهذا قريب من الأول.

وقيل: «كل من آمن به][5] واتبع سنته من عشيرته».

وقيل: «أهل بيته»، قال ابن العربي: «وهو الأصح، لقوله -عليه السلام-[6] في حديث: (صل على محمد وعلى آل محمد[7])[8]، وفي حديث آخر: (صل على محمد وعلى أزواجه وذريته)[9]، فتارة أطلق الآل، وتارة[10] فسره بالأزواج والذرية»[11].

= بني ذهل بن شيبان بن ثعلبة، بما لقي فيهم من حسن الجوار وكمال الحزم والباع، المفضليات، تح وشرح: أحمد محمد شاكر و عبد السلام محمد هارون، قصيدة: 84، ص: 305. والهزاهز: البلايا والمصائب.

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

(2) (ق): أبي؟؟.

(3) زاد (ق) و(م): المتقون.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن: 3/ 623. وفيه زيادة «المتقون» كما أثبتت النسخة (ق) و(م).

(5) الموضوع بين معقوفتين سقط في (م).

(6) في الأصل: عليهم؟؟.

(7) سقطت في (م).

(8) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن كعب بن عجرة في: (كتاب حديث الأنبياء)، رقم: 3370: 4/ 146، وفي: (كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ـ إن تبدو خيرا...ـ، رقم: 4797: 6/ 12، وفي: (كتاب الدعوات، باب الصلاة على النبي...)، رقم: 6357: 8/ 77.

(9) أخرجه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري: (كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي...)، رقم: 407: 1/ 306.

(10) (م): وأخرى.

(11) ابن العربي: أحكام القرآن: 3/ 623.

وقال بعض المتأخرين: «آل النبي - عليه السلام -[1] أولاد علي، والعباس[2]، وعقيل[3]، وحمزة[4]، وهم أهل وراثته، لولا المنع منه، وهم آله الذين تحرم الصدقة عليهم»، قال: «ومن فسر آله في باب الصلاة، والاحترام بغير هذا فقد غلط».

قوله: «وأصحابه...»:

«جمع صاحب، ويجمع أيضا على صحب، مثل راكب وركب، ويجمع أيضا على أصحاب وصحاب[5]، / ويقال: في فعله صحب يصحب صُحبة بالضم، وصَحابة بالفتح»، قاله الجوهري[6]. [ص: 27]

وقال سيف الدين: «اختلف الناس في مسمى الصحابي[7] من هو؟

- فذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل أن الصحابي: «من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحبه ولو ساعة، وسواء روى عنه أو لم يرو».

- وذهب آخرون إلى أن الصحابي «من رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - [وطالت صحبته للنبي - صلى الله عليه وسلم -، وأخذ عنه العلم][8]».

---

(1) (ق) و(م): - صلى الله عليه وسلم -

(2) ابن عبد المطلب عم النبي - صلى الله عليه وسلم -: (ت. 32هـ/ 683م).

(3) عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القُرشي، أخ علي بن أبي طالب وجعفر بن أبي طالب وهو أسن منهما، (44 ق.هـ-60هـ/ 578 -679م).

(4) ابن عبد المطلب عم النبي - صلى الله عليه وسلم -: (ت. 3 هـ/ 625م).

(5) (م): صحب.

(6) في: الصحاح، 1/ 161.

(7) (م): الصاحبي؟؟.

(8) في (ق) و(م): وإن لم يرو عنه، وذهب محمد بن يحيى إلى أن هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبي - صلى الله عليه وسلم -.

والقول الأول هو الأثبت، والدليل عليه من وجهين:

– الأول: أن الصاحب مشتق من الصحبة، والصحبة اسم يقع على القليل والكثير.

– والثاني: أن الإنسان لو حلف أن لا يصحب غيره، أو ليصحبنّه، فإنه يبر ويحنث[1] بصحبته ولو بلحظة[2] واحدة.

واحتج المخالف بأنه يقال: أصحاب الجنة وأصحاب الحديث إذا طالت صحبتهم، ولا يقال ذلك لمن يثبت في الجنة لحظة واحدة، ولا لمن سمع حديثا واحدا.

والجواب: أن هذا عرف طارئ في هذه الصور، ولا يلزم من صحة الإطلاق فيها امتناع الإطلاق على غيرها، بل يجب أن يقال بصحة إطلاق[3] ذلك على المكاثر الملازم، وعلى غيره نفيا للمجاز والاشتراك عن اللفظ[4]»[5].

قوله: « وسلم تسليما...»:

«سلّم»[6] مبالغة من السّلامة، يقال: "سلِم فلان من الآفة والعيب سلامة، وسلّمه الله منها".

وقد أمر الله ـ تعالى ـ عباده أن يسلّموا على النبي ـ ﷺ ـ فقال ـ تعالى ـ[7]: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[8].

(1) سقطت الكلمة في (م).

(2) أي ولو صحبه لحظة واحدة.

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) (ق): اللفظة.

(5) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي: 2/ 103.

(6) سقطت الكلمة في (ق).

(7) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

(8) الأحزاب/ 56.

قال القاضي أبو الفضل[1]: «وفي[2] معنى التسليم عليه ثلاثة أوجه:

- **أحدها**: السلامة لك ومعك.

- **والثاني**: أي السلام على حفظك ورعايتك، متول له، وكفيل[3] به، ويكون السلام هاهنا اسم الله ـ تعالى ـ[4].

- **والثالث**: أن السلام بمعنى المسالمة والانقياد، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُومِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيماً﴾[5]»[6].

وقوله[7]: ﴿تَسْلِيما﴾ تفعيلا، مصدر مؤكد للفعل، مثل كلّم تكليما.

انتهى الكلام في الخطبة وبالله[8] الإعانة والتوفيق.

---

(1) زاد (ق) و(م): عياض.

(2) (ق): أسقط الواو.

(3) (ق): وتكفيل.

(4) سقطت اللفظة من (م).

(5) النساء/ 64.

(6) انظر : القاضي عياض، الشفا، ص:545.

(7) (ق): أسقط واو العطف.

(8) زاد (م): تعالى.

واعلم ـ وفقك الله ـ[1] أنه قبل الشروع في الكلام في العقيدة[2] لابد من الكلام في مقدمة وسبعة أبواب:

- الباب الأول: في حقيقة أصول الدين، وما يتعلق به من الأحكام.
- والباب الثاني: في المناظرة.
- الباب الثالث: في الحد.
- والباب الرابع: في النظر.
- والباب الخامس: في الدليل.
- والباب السادس: في العلم.
- والباب السابع في العقل.

واعلم أن العلم بهذه الأبواب إنما هو بالنسبة إلى المقصود الذي هو النظر في العالم، والعلم بحدوثه، ووجه دلالته على وجود محدثه كالخوادم، ليكون الخائض في طلب المقصود على بصيرة بها[3].

(1) أسقط (م): الدعاء هنا.

(2) زاد (م): أن نقول.

(3) "بها" ساقطة من (ق).

[المقـدمـة]

أمـا[1] المقدمة: فالكلام فيها في مسألتين: أمـا

المسـألة الأولى:

[في التعريف بالمؤلف]

فهو[2] أن مؤلف هذه «العقيـدة البرهانيـة»، هـو أبـو عمـرو عثمـان بـن عبـد الله السلاجي، الأصولي، إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد، وكان زاهدا، ورعا[3]، مشتغلا بتعليم العلم، وكان يقول لتلامذته: «لا يتعرض أحد منكم لخدمتي، فإني أخاف أن تفسدوا علي نيتي».

وكان يمر[4] في الطريق، فيصيب العجين على الأبـواب، فيحمله بنفسـه، وحكـى التادلي[5] عن أحمد الأنصاري[6]، أن أبـا الحسن البرزالي ـ خديم أبي عمرو ـ، أنه قـال:

---

(1) سقطت الكلمة من (ق)

(2) (م): اعلم.

(3) (ق): وارعا، صوفيا.

(4) (ق): يمشي.

(5) التادلي هو يوسف بن يحيى بن عيسى بن عبد الرحمن، أبو الحجاج المعروف بابن الزيات التادلي المراكشي (ت.627هـ/ 1230م)، لغوي أديب من قضاة المالكية، من أهل تادلة، صاحب كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" و"أخبار أبي العباس السبتي"، وله أيضا: "نهاية المقامات في دراية المقامات"، وغيرهما. انظر: الزركلي، الأعلام: 8/ 257.

(6) من تلاميذ السلاجي المقربين، إليه يرجع الفضل في نقل أهم أطوار حياته، وقد اعتمد التادلي في "التشوف" على أخباره في نقله سيرة أبي عمرو. إن كل ما نعرفه عن هذا الرجل أن اسمه أحمد واسم أبيه عيسى وكنيته هي: أبو القاسم، وأنه عاش بعد أبي عمرو، لأنه يروى سيرة أبي عبد الله التاودي الذي عاش بعد السلاجي. انظر: البختي: عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص: 172.

«استدعيت أبا عمرو إلى منزلي، وصنعت له طعامـا، فقدّمت إليه طبقا من عنب، فأخذ منه حبة ووضعها/ في فمه، ثم أخرجها وردّها إلى الطّبق. [ص: 28]

فقلت له: "كل"، فأبى، فأقسمت عليه.

فقال لي[1]: "لا تُقسم، من أين جاءك هذا العنب؟".

فقلت[2]: "أهداه لي بعض جيراني".

فقال لي[3]: ["فمـا حرفته؟".

فقلت له: "هو خمَّار يشتري العنب فيعصـره، ويبيعه وهو مسكر".

فقلت له: "لم سألتني؟".

فقـال لي:][4] "لمـا أخـذت حبـة [مـن هـذا العنـب، ووضـعتها بـين أسـناني][5]، فوجدتها[6] أشد من [7]الحجر، فأخرجتها من فمي ورددتها"»[8].

وذكر التادلي أن أبا عمرو كان ممن يحسن علم الكلام، وفـاق فيـه في عصـره، وقـد ساد[9] جمـاعة من تلامذته في علم الكلام، كأبي عبد الله الكتاني، وغيره[10].

---

(1) سقطت الكلمة في (ق).
(2) زاد (ق): له.
(3) زاد: لما أخذت حبة من هذا العنب
(4) ساقط من (ق).
(5) سقطت من (م).
(6) (م): وجدتها.
(7) زاد (م): هذا.
(8) التادلي، ، التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ص:201.
(9) أضاف (ق) و(م): عليه.
(10) التادلي، التشوف، ص:198.

وذكر ابن بزيزة أن هذه العقيدة مرتبة على أبواب «الإرشاد» ومشتملة عليها.

وذكر التادلي أن أبا عمرو ـ رحمه الله[1] ـ توفي بمدينة فاس سنة أربع[2] وستين وخمس مائة[3].

المسألة الثانية:

في نسبة هذه العقيدة إلى "البرهان"[4].

اعلم أن «العقيدة» مشتقة من العقد، وهو الربط والشد، [5]وهي فعيلة بمعنى مفعولة، أي معقود على ما دلّت عليه، ويحتمل أن تكون فعيلة، بمعنى فاعلة؛ أي هي الحاملة للمشتغل بها أن[6] يعقد ويعتقد ما دلّت عليه، مما يجب لله ـ تعالى ـ، وما يجوز عليه، وما يستحيل.

وأما نسبتها إلى «البرهان»[7]، ولم ينسبها إلى الدليل؛ لأن البرهان موضوع للقطع واليقين، بخلاف الدليل، فإن الاصطلاح يُختلف فيه؛ فتارة يطلق على ما أفاد الظن، وتارة يطلق على ما أفاد القطع.

واعلم أن «البرهان» في اللغة: هو «الحجة الواضحة الوثيقة»، يقال: برهن على كذا إذا أقام عليه حجة واضحة، [ثم نقل في الاصطلاح إلى ما يفيد اليقين [بذاته، ولهذا

---

(1) زاد (م): تعالى.

(2) (ق): أربعة؟؟

(3) التشوف، ص: 198، على أن هناك خلافا في تاريخ هاته الوفاة، والراجح أنها كانت سنة 574هـ.

(4) (ق) و(م): البرهانية.

(5) زاد (ق): نقول.

(6) (ق): أي.

(7) (ق): البرهانية.

قال أهل الاصطلاح: «البرهان: هو ما أفاد اليقين][1] إفادة لا تتصور بغيره»][2].

وإنما كان كذلك؛ لأن مقدمته[3] لا تكون إلا ضرورية كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية. وإذا كانت المقدمات[4] يقينية ضرورية، فالنتيجة كذلك؛ لأن لازم الحق حق.

مثاله[5]: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فهاتان مقدمتان ضروريتان، ينتجان أن كل إنسان جسم بالضرورة.

انتهى الكلام في المقدمة فنعود إلى الأبواب.

---

(1) سقط من (ق).

(2) ما بين هاتين المعقوفتين سقط من (م).

(3) (ق) و(م): مقدماته.

(4) (ق): المقدمة.

(5) (م): مثال ذلك.

الباب الأول:

في[1] تسمية هذا الفن بـ«أصول الدين»

واعلم[2] أن هذا الفن من العلوم، هو أول العلوم الشرعية[3] في المرتبة، وإنما كان كـذلك، لأن معرفته شرط في سائر العلوم، و[العلم بالشرط مقدّم على العلم بالمشروط][4] بالذات، وما كان كذلك وجب تقديمه على سائر العلوم.

ويشتمل الكلام في هذا الباب على [5]فصول:

واعلم[6] أنه حق على كل من حاول فنا من العلوم، أن يعرف:

- مبدأ ذلك الفن.
- وأن يعرف اسمه؛ ليميِّزه عن[7] غيره من الأسماء.
- وأن يعرف حقيقتَه بالحدّ والرّسم؛ ليتميز له عن[8] غيره من [9]الحقائق.
- وما موضوعه[10]؛ ليتميز له عن [غيره من][11] الموضوعات.

---

(1) زاد (ق) و(م): وجه.

(2) سقطت الواو من (ق).

(3) (ق): وهو أول العلوم في المرتبة، (م): هو أول ما في المرتبة؟؟

(4) في (ق): والشرط متقدم على المشروط، وفي (م): والشرط مقدم على المشروط.

(5) زاد (م): تسع فصول وستأتي.

(6) زاد (م): أولا.

(7) (ق): من.

(8) (ق): من.

(9) زاد (م): سائر.

(10) (م): موضعه.

(11) سقط من (م).

- ومن هو الواضع له؟
- ومـا نسبته من العلوم؟
- وهل هو كلي أو جزئي؟
- ومـا حكمه في الجواز أو المنع؛ ليُجوِّز الإقدام [على تعلُّمه][1] أو لا يُجوّز؛ لأنـه حق على كل امرئ ألا يُقدم على أمر حتى يعلم حكم الله ـ تعالى ـ فيه.
- ومـا[2] مرتبته من العلوم في الفضيلة؛ [ليكون ذلك أدعى][3] إلى طلبه.
- ومـا مقصوده ليعلم الغاية من تحصيله، حتى لا يكون سعيه عبثا.

ومسائله عشرة[4] فصول.

---

(1) (م): عليه.

(2) (ق): وأما.

(3) (م): لأن ذلك يكون له دعوا (هكذا).

(4) (ق): تسعة.

الفصل الأول:

في مبدئه

/ وهو عبارة عن العلم بالأحكام العقلية الكلية التي هي الوجوب، والجواز[1]، [ص: 29] والاستحالة.

واستحقت هذه أن تكون مبدأ؛ لأن[2] غاية المتكلّم أن يثبت حكما من هذه الأحكام الثلاثة لمحكوم[3] عليه؛ لأن الحكم على جزئيٍّ[4] لا يكون إلا بعد العلم بكُليِّه؛ إذ[5] العلم بالجزئيات متوقّف على العلم بكلياتها، التي هي العلم بأنواعها، وأجناس أنواعها، فالجزئيات[6] متأخرة وجودا في العلم، وإن كانت في الحقيقة متقدّمة؛ إذ قياسها إلى جزئياتها مقايسة الأصل للفرع، ومعلوم أن الأصل سابق على الفرع ذهنا وخارجا.

---

(1) سقطت الكلمة من: (م).

(2) (م): إن.

(3) (ق): المحكوم.

(4) (ق): جزء.

(5) (ق) و(م): إذا؟؟

(6) (ق) و(م): الكلية.

الفصل الثاني:
في اسم هذا الفن.

ولهم فيه وجوه:

الأول: أنه يسمى بـ«أصول الدين».

والثاني[1]: أنه يسمى بـ«علم الكلام».

والثالث: أنه يسمى بـ«علم التوحيد».

والرابع: أنه يسمى بـ«العلم الإلهي».

فأما وجه تسميته بـ**«أصول الدين»**؛ فلأن علوم الدين كلها بالنسبة إلى هذا العلم هي[2] فروع، وعلوم الدين هي: علم التفسير، وعلم الحديث، وأصول الفقه، والفقه[3]، فهي مبنية على هذا العلم؛ لأن أصل الشيء ما بني[4] عليه ذلك الشيء، وسيأتي وجه[5] بنائها عليه.

وأما وجه تسميته بـ**«علم الكلام»**، ففي ذلك وجوه:

- **أحدها**: لكثرة الكلام فيه؛ فإن صاحبه يتكلم في الوجود المطلق، والعدم المطلق، بخلاف غيره من العلوم.

- **والثاني**: أنه إنما سمي بعلم الكلام؛ لأنه وقع الخلاف[6] بين الأشاعرة والمعتزلة[7]

---

(1) سقطت "الثاني" من (م).

(2) (ق): فهي.

(3) سقط "الفقه" من (ق).

(4) (م): يبنى.

(5) زاد (م): ذلك في.

(6) (ق) و(م): الكلام.

(7) زاد (ق): بالخلاف.

في كلام الله ـ تعالى ـ هل هو قديم أو حادث؟ فقالت الأشاعرة بقدمه، والمعتزلة بحدوثه، فكان هذا الخلاف سببا لوضع التصانيف في هذا العلم، فسُمي بـ«علم الكلام»، فهو من باب تسمية الشيء باسم بعضه؛ إذ مسألة الكلام بعض علم الكلام.

- **والثالث**: أن المتكلمين يُبَوِّبون على هذا العلم فيقولون: "باب الكلام في إثبات العلم بحدوث العالم".

-و[1]**الرابع**: أن العادة جارية بتسمية[2] البحث في دلائل وجود الصانع[3] وصفاته، وأفعاله، وبعثة الأنبياء، وكيفية دلالة المعجزة على صدقهم: الكلام في الله، وفي صفاته، فسمي هذا العلم بـ«علم الكلام» لهذا[4] المعنى.

- **والخامس**: أن المنكرين للمباحث العقلية والأدلة البرهانية، إذا سئلوا عما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله، قالوا: "نهينا عن الكلام في مثل هذا العلم"، وتكرر ذلك واشتهر حتى صار كالعلم، فقيل: «علم الكلام».

وأما وجه تسميته بـ«**علم التوحيد**»؛ فلأنه هو المطلوب في كتاب الله[5] وسنة رسوله ـ ﷺ ـ، قال[6] ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[7]، وقال الرسول ـ ﷺ ـ[8]: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله[9])[10].

---

(1) سقطت الواو في (ق).
(2) (م): في تسمية.
(3) زاد (ق): وحدوثه، و(م): ووحدته.
(4) (ق): بهذا.
(5) أضاف (ق) و(م): تعالى.
(6) أضاف (ق) اسم الجلالة: الله.
(7) الإخلاص/ 1.
(8) (ق): وقال الرسول عليه الصلاة والسلام، (م): وقال ـ عليه السلام ـ.
(9) زاد (م): محمد رسول الله ـ ﷺ ـ ؟؟؟
(10) تقدم تخريجه: (انظر فهرس الأجزاء الحديثية).

وأما وجه تسميته بـ«**العلم الإلهي**»؛ فلأن المقصود من هذا العلم إنما هو معرفة الإله ليُعبد، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، فلما كان المقصود هو ذلك، نُسب هذا العلم إلى الإله.

(1) الذاريات/ 56.

الفصل الثالث:

في حقيقته

وللناس فيه عبارات:

الأول[1]: قال أبو المعالي: علم الكلام هو «معرفة العالَم، وأقسامه، وحدثه[2]، والعلم بمحدِثه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز [في حقه][3]، والعلم بالنبوات[4]، وتميزها بالمعجزات عن دعاوي المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع»[5].

وقال الغزالي: «علم الكلام ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل فيه[6] قبل ورود الشرع»[7].

وقال التلمساني[8]: في «شرح المعالم»[9] / «هو معرفة [ص: 30]

(1) (ق): الأولى.

(2) (ق): وحدوثه.

(3) (ق): وحدوثه.

(4) زيادة أثبتناها من الأصل المنقول عنه.

(5) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود الديب: 1/ 77-78. وراجع أيضا: الكافية في الجدل، وضع حواشيه: خليل المنصور، ص: 23.

(6) سقطت :فيه من (ق) و(م).

(7) انظر : الغزالي ، المستصفى، تح: عبد السلام عبد الشافي، ص:348.

(8) شرف الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المصري، الجزائري الأصل (567-644هـ/ 1171-1246م)، تلميذ تقي الدين المقترَح، وقطب الدين المصري، كان إماما في الفقه والأصلين، من مؤلفاته: "المجموع في الفقه الشافعي"، "شرح التنبيه للشيرازي"، "شرح لمع الأدلة"، انظر: السبكي، الطبقات، رقم:1157: 8/ 160، السيوطي، حسن المحاضرة، تح: محمد أبو الفضل: 1/ 413، البغدادي، هدية العارفين: 1/ 460.

(9) "كتاب شرح معالم أصول الدين للرازي"، الذي ألفه شرف الدين ابن التلمساني بعنوان" "تعليق على =

الإلهية[1] والرسالة، وما يتوقف معرفتهما عليه، من جواز العالم وحدثه[2]، وإبطال ما ناقض[3] ذلك»[4].

وقيل: «هو[5] معرفة الإلهية[6] والرسالة، وما يتوصل به إلى تحقيقهما، وما يُرَدُّ به على[7] من ناقضهما».

وقيل: «هو العلم بقواعد العقائد».

قال أبو المعالي: وكل ما في هذا الباب من التعريفات، إنما هي لفظية، «ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت الحد»[8] الحقيقي؛ لأن علم الكلام يشتمل على النظر في الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، وهذه المعلومات متباينة[9] الحقائق، بل المستحيل[10] لا حقيقة له، فلم يمكن[11] فيه حد حقيقي، ولا رسمي؛ لأن هذه المعلومات لا تجمعها حقيقة جنس، ولا خاصية نوع.

= المعالم في أصول الدين"، قام بتحقيقه والتعليق عليه والتقديم له د. عواد محمود عواد سالم، وطبعته (ط1) ونشرته المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة سنة: 1432/ 2011. رجع المحقق في ضبط النص إلى نسختين: الأولى محفوظة بدار الكتب والوثائق القومية برقم: 28237 (ب / علم الكلام) تعود لسنة: 667هـ، والثانية: نسخة مكتبة عاشر أفندي بتركيا، توجد منها صورة بالمكتبة السليمانية برقم: 46437 (ع الكلام) ولها صور بمكتبات أخرى.

(1) (ق): الألوهية.

(2) (ق): حدوثه.

(3) (ق): نقض: (م): يناقض.

(4) التلمساني، شرح معالم أصول الدين، تح: عواد محمود سالم، ص: 67.

(5) (ق): هي.

(6) (ق): الألوهية.

(7) في الأصل: إلى.

(8) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب: 1/ 78.

(9) (م): متباينات.

(10) (م): فالمستحيل.

(11) (ق) و(م): فلم يكن.

الفصل الرابع:

في موضوعه.

قال الغزالي: «[موضوع هذا العلم أعم][1] الأمور، وهو الوجود المطلق، والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث إنه وجود فقط، ككونه واجبا، وممكنا، وقديما، وحادثا، وجوهرا، وعرضا، وكليا، وجزئيا، وواحدا، وكثيرا، وعلّة[2]، ومعلولا، وكونه بالقوة أو الفعل[3]، أو موافقا أو مخالفا، فإن هذه الأمور تلحق الموجود من حيث كونه[4] موجودا[5]، لا من حيث كونه[6] شيئا آخر أخص منه»[7].

وقال صاحب «التذكرة»: «موضوع[8] علم الكلام إنما هو المعلوم، الشامل للموجود والمعدوم، وسواء كان المعدوم واجبا كعدم الشريك، أو ممكنا كوجود ما لم يوجد من الممكنات، وسواء كان الموجود قديما أو حادثا، فالمعلوم من حيث هو هو موضوع هذا الفن».

---

(1) ورد في (م): في موضوع هذا العلم إنه أعم الأمور.

(2) في الأصل: علية.

(3) (م): بالفعل.

(4) (م): إنه.

(5) سقطت اللفظة من (ق).

(6) (ق) و(م): أنه.

(7) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح: أحمد فريد المزيدي، ص:66.

(8) (ق): موضع.

الفصل الخامس:

في الواضع لهذا الفن.

قال بعض العلماء: «الواضع لهذا الفن في التأليف، إنما هو أبو الحسن الأشعري، واسمه علي بن إسماعيل بن بشر بن إسحاق بن أبي سالم بن أبي[1] إسماعيل ابن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله ـ ﷺ ـ، وهو مالكي المذهب، وكان مذهب [مالك في][2] وقته فاشيا بالعراق، وناظره المعتزلة، وكان أمرهم في ذلك الوقت شائعا[3]، وكلمتهم عالية، وكان يقصدهم يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه.

فقيل له: "كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم؟".

فقال: "هم أولو الرئاسة، ومنهم الولاة والقضاة، فهم لرئاستهم لا ينزلون إليّ، فإن لم أسِر إليهم، فكيف يظهر الحق، ويعلم أن لأهله ناصرا بالحجة؟

وقد ألّف التصانيف[4] لأهل السنة، وأقام الحجج على إثبات السنن، وما نفاه أهل البدع من صفات[5] الله ـ تعالى ـ، ورؤيته، وغير ذلك مما أنكروه من أمور المعاد، فلمّا كثرت تواليفه[6]، وانتفع بقوله، وظهر لأهل العلم ذبّه عن الدين، تعلّق أهل السنة بكتبه، وكثرت أتباعه، فنُسبوا إليه، وسُمّوا باسمه، وكانوا يسمّوْن قبل ذلك

---

(1) سقطت "أبي" من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): شافعيا؟؟

(4) (م): التصانف؟؟

(5) (ق): صفة.

(6) (ق): توالفه؟؟

بـ«المثبتة»؛ إذ[1] أثبتوا ما نفته المعتزلة.

وذكر القاضي[2] عياض عن أبي عبد الله الأزدي[3]: أنه كان في ابتداء أمره معتزليا، وكان مقدّما على نظرائه[4] في الاعتزال، ثم رجع إلى مذهب السنة، فكثر التعجّب منه، وسئل عن ذلك فقال: "نمت ليلة من رمضان، فرأيت النبي - ﷺ -.

وقال[5]: "يا أبا الحسن، كَتَبْت الحديث؟".

قلت: "نعم [يا رسول الله][6]".

قال: "فهل كتبتَ فيه [أني قلت][7]: إن الله يُرى في الآخرة بالأبصار؟".

قلت: "نعم".

قال: "فلم لا تقول به؟".

قلت: "[قامت الأدلة العقلية على أن[8] القديم لا يُرى][9] في الآخرة بالأبصار،

---

(1) (م): إذا.

(2) زاد (ق): أبو الفضل.

(3) الصواب هو الأذري. وهو أبو عبد الله الأذري (ت.402هـ/ 1011م)، كان من أقرب المقربين إلى الباقلاني، وألف كتابا في مناقبه، وأرسله شيخه الإمام المالكي الأشعري هذا داعية إلى دمشق، ومنها إلى إفريقية، وبها عمل على نشر العقيدة الأشعرية، فانتفع به أهل القيروان، وتخرج عليه أفواج من الطلبة والفقهاء. قال ابن عساكر: «وكان رجلا ذا علم وأدب، أخبرني بعض شيوخنا عنه أنه قال: "لي خمسون عاما متغربا عن أهلي ووطني، ولم أكن فيها إلا على كور جمل أو بيت فندق أطلب العلم آخذا له أو مأخوذا عني... وتوفي بالقيروان غريبا..»، انظر: تبيين كذب المفتري، ص: 121، والسكوني، عيون المناظرات، تح: سعد غراب، ص: 236.

(4) (ق) و(م): نظائره.

(5) زاد (ق): لي.

(6) سقطت من (م).

(7) سقطت من (ق).

(8) سقطت من (ق).

(9) في (م): ما قامت الأدلة العقلية على أن القديم يرى.

فحملت الخبر على التأويل، ولم أحمله على ظاهره".

فقال لي: "اطلب فإنك تجد[1] من ذلك على خلاف ما اعتقدت".

[ص: 31] فلما أصبحت اشتغلت بالحديث/ والقرآن، وتركت علم الكلام.

فلما كان في العشر الثاني، رأيته فقال[2]: "ما عملت في المسائل التي طلبت منك؟".

قلت[3]: "يا رسول الله، تركت الكلام، واشتغلت بالحديث، والقرآن".

فغضب، وقال لي[4]: "أقول لك شيئا، وتعمل غيره، وقد قلت لك: اطلب علم الكلام، وأثبت مسألة الرؤية".

فلما انتبهت قلت: "والله ما أدري ما أفعل، كيف ندع المذاهب المقررة بالمنامات؟ فالويل لي من تشنيع المعتزلة إن قلت[5] ذلك[6]".

وبقيت في أمري متفكّرا متحيّرا.

فلما أن[7] كانت ليلة سبع وعشرين، خرجت إلى الجامع، ودخلت في الصلاة، فوقع عليّ نوم كالموت الذي لا يُدفع[8] بحيلة، فقمت باكيا على ما فاتني من ذلك، فلما دخلت البيت نمت، فرأيت النبي -ﷺ-.

---

(1) (م): ستجد.
(2) زاد (ق): لي.
(3) (م): فقلت.
(4) (ق) و(م): أسقطا: "لي".
(5) سقطت من (ق): إن قلت.
(6) (ق) و(م): بذلك.
(7) سقطت "أن" من (ق).
(8) (ق) و(م): لا يندفع.

فقال[1]: "مـا الذي عملت فيمـا قلت لك؟".

قلت[2]: "يا رسول الله، كيف أدع مذهبا نصـرته أربعين سنة؟ يقول النـاس هـذا[3] رجل موسوس، يدع المذاهب بالمنامـات".

فغضب غضبا شديدا، وقال: "كذلك كانوا يقولـون لي[4]: إنـه موسـوس[5]، ومـا تركت الحق لأجل أقوال الناس، فهذه اعتذارات باطلة، فدعها وانصـر هـذه المسـائل من الرؤية، وعدم القول بخلق القرآن، [والقضـاء والقـدر][6]، وأن الله[7] قـادر عـلى كل شيء، والله ـ تعالى ـ يلهمك الأدلة، وإياك أن [توقع في ذلك تقصـيرا][8]، واسـلك في نصـرة[9] مـا قلت لك: الكتاب والسنة، وأدلة العقول[10]، فإنها حق وصواب".

فانتبهت ونصـرت هذه الطريقة[11]"[12].

فهذه المسائل التي أمره بها النبي[13] ـ ﷺ ـ، هي[14] عمدة علم الكلام.

---

(1) زاد (ق) و(م): لي.

(2) (م): فقلت.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق): في.

(5) زاد (ق) و(م): ومجنون.

(6) (م): والقدرة.

(7) زاد (ق): تعالى.

(8) (م): تواقع في تقصير.

(9) (ق): نصر.

(10) في غير (ق) و(م): المعقول.

(11) (م): الطريق.

(12) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، ص: 45-50.

(13) (ق): رسول الله.

(14) (م): وهي.

ووضع في علم الكلام تواليف[1] كثيرة.

فلأجل هذا كان هو الواضع لهذا العلم، والله أعلم.

(1) (م): توالف.

الفصل السادس:
في نسبته من العلوم، هل هو كلي أو جزئي؟

اعلم أن العلوم على ضربين: عقلية، ودينية.

فالعقلية المحضة: كالحساب، والهندسة، والطب.

والدينية: علم الكلام، والتفسير، والحديث، وأصول الفقه، والفقه[1]، وعلم الباطن، (وهو تطهير القلب من الأخلاق الذميمة).

ثم هذه العلوم تنقسم إلى كلية وجزئية:

فالكلي منها: علم الكلام، وبيان ذلك:

أن المتكلم ينظر في المعلومات، ويقسمها ـ على رأي مثبتي الأحوال ـ إلى: وجود، و[2]عدم، وإلى صفة لا تتصف [3]بالوجود ولا بالعدم.

ثم يقسم **العدم** إلى: الواجب، والممكن.

ويقسم[4] **الصفات ـ التي هي أحوال ـ** إلى غير معلّلة، (وهي الأحوال النفسية، كتحيز الجوهر)، وإلى معللة بمعان[5] قائمة بالذات، (ككون العالم عالما).

ثم يقسم[6] **الوجود** إلى: القديم، والحادث.

---

(1) سقط "الفقه" من (م).

(2) (م): زاد: إلى.

(3) زاد (م): لا.

(4) (ق): وتنقسم.

(5) (ق): بمعاني؟؟

(6) (ق): ينقسم.

ويقسم[1] **الحادث** إلى: جوهر قائم بنفسه، وإلى عرض قائم به.

وينقسم[2] **الجوهر** إلى: مفرد، ومؤتلف[3]، وهو الذي يسمى **جسما**.

ويقسم **العرض** إلى: **ما يُشترط في ثبوته الحياة**؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، والإدراكات الخمسة[4]، وإلى **ما لا يشترط فيه الحياة**؛ كاللون، والطعم[5]، والتأليف وغيرها من الأعراض.

ثم ينظر في القديم ومخالفته للحوادث، وأنه لابد له من أحكام يتميز بما تجب له، أو تستحيل عليه، أو تجوز، ويعلم أن العالم من أفعاله **الجائزة**، وأن بعثة الأنبياء إلى خلقه من الجائزات، وأن من الممكنات نصب المعجزات للدلالة على صدقهم، وأن هذا الجائز قد وقع.

[فإذا ثبت][6] صدق النبي، انعزل العقل، وحكم باتباع النبي فيما يأتي به مما يوافق العقول، ويحكم[7] العقل بجوازه؛ إذ الشرع لا يرِد بما ينافي العقول، فالسّمع يُعيِّن طرفي السعادة أو[8] الشقاوة في الدار الآخرة، والعقل يجوِّز ذلك.

فإذا انتهى نظر العقل، واستمرّ السّمع، أخذ المفسّر واحدا خاصا من العلوم الدينية، وهو الكتاب الوارد على لسان النبي[9] المدلول على صدقه بالمعجزة.

---

(1) (ق): ينقسم.
(2) (م): يقسم.
(3) (ق): ومؤلف.
(4) (ق): الخمس؟؟
(5) سقطت في (م).
(6) (م): فثبت.
(7) (م): وحكم.
(8) الواو بدل "أو" في (ق) و(م).
(9) زاد (م): التصلية.

وأخذ المحدِّث واحدا خاصا، وهو قول الرسول، / واشتغل بإثباته. [ص: 32]

وأخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلّف، ونظر في نسبته إلى خطاب الشارع من حيث الوجوب والندب والحظر [والكراهة والإباحة][1].

وأخذ صاحب أصول الفقه واحدا خاصا وهو قول الرسول، ونظم وجه دلالته على الأحكام من منطوقه ومفهومه ومعقوله المستنبط منه، فالكتاب يتلقى من الرسول، والإجماع يثبت بقول الرسول، فانحصر مطلبه في قول الرسول ـ عليه السلام ـ[2].

ويأخذ الناظر في علم الباطن واحدا خاصا وهو فعل الباطن بالنسبة إلى الشرع[3].

فإذن "علم الكلام" هو المتكفل بمبادئ[4] العلوم الدينية كلها، فهو أعمّها وأشرفها في الرتبة.

الفصل السابع:

في حكمه.

اعلم أن المقصود من هذا العلم إنما هو معرفة الله ـ تعالى ـ، وقد اتفق الناس على وجوب المعرفة، واختلفوا في ذلك الوجوب، هل هو على الأعيان، أو من فروض الكفاية؟ أو أن الأمر في ذلك يختلف؟

فذهب القاضي أبو بكر[5]، وإمام الحرمين، والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني[6]،

(1) (م) الإباحة والكراهة.

(2) (ق): عليه الصلاة والسلام.

(3) زاد (م): واشتغل بإثباته.

(4) (ق): في مبادئ، (م): بهذا في.

(5) أبو بكر محمد الطيب الباقلاني (338-402هـ/ 950-1013م).

(6) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني الملقب بركن الدين ت.418هـ/ 1027م).

وأكثر علمـائنا إلى أنها واجبة على الأعيان، ولا يكتفى منها بالتقليد[1].

ونقل الشهاب القرافي، عن ابن القصار، أنه قال: «مذهب مـالك وجـوب النظـر، وامتناع التقليد في أصول الدين. وقال الأسـتاذ أبـو إسـحاق، وإمـام الحـرمين: "لم يـر بالتقليد في أصول الدين إلا أهل الظاهر"»[2].

وذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن معرفة الله ـ تعالى ـ غير واجبة على الأعيـان، بـل هي من فروض الكفاية، ويكتفي في ذلك بالتقليد في أصول الدين، نقلـه ابـن عيشـون عن أبي إسحاق الإسفرايني، والغزالي.

وقال الغزالي: «أمـا الطائفة المؤمنة المشغولة بعبادة ربها أو بمعيشة، فهؤلاء يتركـون على مـا هم عليه، ولا تحرك عقائدهم، فإن النبي ـ ﷺ ـ لم يطالب العرب بـأكثر مـن الشهادة»[3].

قال أبو العز مظفر[4]: «ادّعى كل فريق من أصحاب هـذين القـولين الإجمـاع عـلى نقيض مـا ادعاه الآخر[5]»[6].

وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الحال في ذلك يختلف، وأنه ينقسم إلى: مـا هو من فروض الأعيان، وإلى مـا هو من فروض الكفاية.

---

(1) انظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الـدلائل، ص: 115 و116، والجـويني، الإرشـاد إلى قواطـع الأدلة في علم الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ص: 29.

(2) القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي: 13/ 231. وفيه: (الديانات) بدل: (الدين).

(3) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 1/ 194.

(4) مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، تقي الدين أبو العز وأبـو الفـتح، تقـي الـدين، المعـروف بـالمقترح المصري الشافعي (ت.612هـ/ 1215م): (تقدم التعريف به، انظر: فهرس الأعلام).

(5) في الكتاب المنقول منه المذكور لاحقا: "مخالفه".

(6) المقترح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تح: نزيهة امعاريج: 1/ 142.

- فأمـا مـا هو من **فروض الأعيان**: فهو كل علم يتقدم وجوده عـلى وجـود العلـم بصدق الرسول، وذلك كل مـا يصحح به عقيدته.

- وأمـا مـا هو من **فروض الكفاية**: فهو التبحر في هذا العلم، وتكثير الأدلـة عليـه، والتمكّن من دفع الشبه والشكوك من الطاعنين، والذب عن عقيدة أهل السنة، فيجب أن يكون في كل قطر من الأقطار قائم بالحق، مشتغل بهذا العلم، يقامع دعوة المبتدعـة، ويكف الزائغين عن الحق، ولو خلا منه قطر حَرج به جميعهم.

وحكى أبو عمرو بن الحاجب[1] وغيره عن بعضهم، أن النظر في هذا العلـم حـرام، وأن الواجب عليه التقليد[2].

واستدل القاضي[3] ومن قال بقوله، من وجهين:

- أحدهما: على إثبات وجوب المعرفة.
- وثانيهمـا: على إبطال التقليد.

☒ فأمـا **الوجه الأول**:

فاستدلوا عليه بالكتاب والسنة والإجمـاع:

- أمـا الكتاب فآيات:

---

(1) أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعـروف بالحاجـب الكـردي الـدُّويني الأصـل الإسـنائي المولـد: (570-646هـ/ 1175-1249م)، الفقيه المالكي والأصولي النحوي والمقرئ. من مؤلفاتـه: " كتـاب الجامع بين الأمهات في الفقه"، و" منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل"، و"كتاب في علـم الكلام"، وغيرها. انظر: ابن خلكان، الوفيات، رقم: 413: 3/ 248 وما بعدها، الـذهبي، سـير أعـلام النبلاء، رقم: 5868: 16/ 430.

(2) راجع: الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الوصول، ص: 405.

(3) الباقلاني.

۞ الآية الأولى: قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[1].

۞ وقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[2]، فأوجب الله ـ تعالى ـ علينا العلم في الآية الثانية، كما أوجبه على نبيه في الآية الأولى؛ إذ هو ونحن في أحكام الشرع سواء، إلا ما عُلم أنه خاص به، ومفهوم الآيتين يدل على ذم التقليد؛ لأن كل ما دل على وجوب العلم، فهو دليل على ذم التقليد.

۞ الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3] وهذا أمر، وهو عند الأصوليين إذا عريَ عن القرائن محمولٌ على الوجوب.

۞ الآية الرابعة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِيَعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[4].

۞ الآية الخامسة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[5]، فنهاه عن الاقتفاء بغير علم، والنهي عن الشيء أمر بضده، / الذي هو الاقتفاء بعلم. [ص: 33]

وقال بعض العلماء: إن الآيات التي اشتملت على معرفة الله ـ تعالى ـ وصفاته، سبع مائة آية وثلاث وستون آية، نقله ابن عيشون في «كتابه».

- وأما السنة فأحاديث:

۞ الأول: ما روى عن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ عليه السلام ـ قال لأبي هريرة: (من لقيت وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة)[6].

---

(1) محمد/ 120.

(2) الأنفال/ 40.

(3) هود/ 14.

(4) إبراهيم/ 52.

(5) الإسراء/ 36.

(6) رغم استعمال المؤلف لصيغة التمريض في هذا الحديث وفي بعض الأحاديث اللاحقة، فإنها أو بعضها =

⊛ الثاني: مـا روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (من مـات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة)[1]، فشرط في هذين الحديثين اليقين والعلم، وهمـا ضدان للتقليد.

⊛ الحديث الثالث: مـا روي عنه ـ عليه السلام ـ أنه قيل: "يـا رسـول الله، أي الأعمــال أفضل؟

قال: (العلم بالله ـ عز وجل ـ).

فقيل: "يا رسول الله، نسألك عن العمل فتجيب عن العلم".

فقال: (إن قليل العمل ينفع مع العلـم بـالله، وإن كثـير العمـل لا ينفـع مـع الجهـل بالله)[2].

⊛ الحديث الرابع: مـا روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه أتاه رجل، فقال: "يا نبـي الله علمنـي من غرائب العلم".

فقال: (مـا فعلتَ في رأس العلم حتى تطلب غرائبه؟).

قال: "ومـا رأس العلم يا نبي الله؟".

قال: (أعرفت الرب؟).

= وردت في الصحاح مما يعني أنـه يسـتعمل صـيغة البنـاء للمجهـول في "روي" عـلى غـير هـذه الصـيغة التمريضية. وهذا الحديث رواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة، (كتاب الإيـمان، بـاب مـن لقـي الله بالإيمان وهو غير شاك...)، رقم:31: 1/ 59.

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه" (كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهـو غـير شـاك...)، رقـم:26: 1/ 55.

(2) رواه ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله"، عن أنس بن مالك، وقال المحقق أبـو عبـد الله زمـرلي: «سنده ضعيف جدا، فيه محمد بن روح: منكر الحديث، وقوبل: ضعيف، وعبـاد: قـال البخـاري: منكـر الحديث»، انظر: الجامع، رقم: 165: 1/ 100 .

قال: "نعم".

قال: (فما فعلت في حقه عليك؟).

قال: "ما شاء الله".

قال: (أعرفت الموت؟).

قال: "نعم".

قال: (ما أعددت له؟).

قال: "ما شاء الله".

قال: (انطلق، وأَحْكِم ما هاهنا، فإذا أحكمته فتعاله أعلِّمْك من غرائب العلم)[1]، وهذا نص صريح في تقديم وجوب المعرفة.

- وأما الإجماع فحكاه القاضي وغيره على وجوب المعرفة بالله ـ تعالى ـ[2].

☒ **والوجه الثاني**: من الاستدلال على إبطال التقليد:

واعلم أن الحكم على الشيء يستدعي معقولية ذلك الشيء في نفسه، فلابد من بيان مدلول التقليد لغة واصطلاحا، ثم إقامة الدليل على بطلانه.

فأما مدلوله لغة: فهو «من القلادة، وهو الحبل الذي يوضع في عنق البعير، فشُبِّه المقلد أيضا بذلك، فكأنه وكَلَ أمره إلى من قلَّده وأحال عليه».

---

(1) أخرجه أبو نعيم في الحلية: 1/ 24، وقال الحافظ العراقي في "تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للغزالي": «رواه ابن السني وأبو نعيم في كتاب "الرياضة" لهما، وابن عبد البر من حديث عبد الله ابن مسور مرسلا، وهو ضعيف جدا»: رقم: 155: 1/ 155.

(2) راجع: الباقلاني، التمهيد، ص: 145، والجويني، الإرشاد، ص: 29-31.

وأمـا في الاصطلاح: فهو «**قبول قول الغير بغير دليل**».

وقيل: «**هو اعتقاد فتيا من لا يعلم صحّة قوله**».

وأمـا الدليل على بطلان التقليد فمن وجهين: أحدهما: المنقول، والثاني: مزدوج من المنقول والمعقول.

- فأمـا المنقول فالكتاب والسنة:

أمـا الكتاب في ذم التقليد فآيات:

۞ الآيـة الأولى: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾، فـرد الله ـ تعـالى ـ علـيهم بقولـه: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1]، يعني: أفتتبعونهم؟!.

۞ الآيـة الثـانيـة: قــولـه ـ تعـالـى ـ إخبـارا عنهــم: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾، فـرد الله ـ تعـالى ـ علـيهم بقولـه: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾[2] يعني أفتتبعونهم؟!.

۞ الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[3]، والآيات في ذم التقليد كثيرة، فلا يكون جائزا، غير أنـا خالفنـا ذلـك في وجوب اتباع العامي المجتهد، لقيام الدليل على ذلك، والأصل عـدم الـدليل الموجـب للاتباع فيمـا نحن فيه، فيبقى على مقتضى الأصل.

---

(1) البقرة/ 169.

(2) لقمان/ 20.

(3) الزخرف/ 22.

وأمـا السنة فالأحاديث المتقدمة؛ لأن كـل مـا دلّ عـلى وجـوب المعرفـة، دلّ عـلى بطلان التقليد.

ويدل على بطلان ذلك أيضا من الآثار:

◎ مـا روي عن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: (لا تكن إمعة، إن كفر الناس كفرت، وإن آمن الناس آمنت، ألا ليوطنن أحدكم نفسه على ذلك)[1].

◎ ومن ذلك، مـا روي عن علي ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: (الناس ثلاثة: عالم، ومتعلّم عـلى سبيل النجاة، وهمج رعاع، أتباع كل ناعق، يميلون مـع كـل ريـح، لم يستضـيئوا بنـور العلم، ولم يلجؤوا منه إلى ركن وثيق)[2].

[ص: 34] فهذه الآثار تدلّ على طلب العلم، وذم التقليد./

▪ وأمـا المزدوج من المنقول والمعقول فمن وجهين:

الأول: وتقديره بمقدمتين ونتيجة، وهو أن تقول: التقليد فيه ترك للمعرفـة، وتـرك المعرفة حرام، فالنتيجة: التقليد حرام.

بيان المقدمة الأولى: أن التقليد قبول قول الغير بغير دليل، والمعرفة لا يُتوصـل إليهـا إلا بدليل، وفي التزام التقليد ترك الدليل، وفي ترك الدليل ترك المعرفـة، وتـرك المعرفـة حرام.

وأمـا المقدمة الثانية: وهي قولنا ترك المعرفة حرام، فلا خفاء بتحريم ترك الواجب.

---

(1) أخرجه أبو نعيم في "الحلية" عن عبد الرحمن بن يزيد: 1/ 136، وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد": «رواه الطبراني في ا"الكبير"، وفيه المسعودي، وقد اختل، وبقية رجاله ثقات»: رقم: 851: 1/ 433.

(2) ذكره أبو نعيم في "الحلية: 1/ 79، وابن عبد البر في "الجامع" وقال: «وهـو حـديث مشـهور عنـد أهـل العلم يستغنى عن الإسناد لشهرته عندهم»، رقم: 1877: 2/ 984.

الوجه الثاني: أن المعرفة واجبة بالإجماع، والتقليد غير مفيد لها لوجوه:

- الأول: أن المقلد ليس بمعصوم، فيجوز كذبه، فحينئذ لا تحصل المعرفة.

- والثاني: أن من قلّد في أن العالم محدَث، لو أفاد العلم، لكان من قلّد في قدمه محصِّلا للعلم، ويلزم من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث معا، وهو باطل.

قال بعض علمائنا: «لا خلاف بين أهل العلم أن العلم بالله ـ تعالى ـ واجب على كل مكلف فرض عين، وإنما اختلفوا فيمن قلّد في جميع العقيدة ولم يكتسب علما بالله ـ تعالى ـ، ولكنه قلّد بعض العلماء؛ فأكثر العلماء يقولون: "إنه من أصحاب اليمين"، إلا القاضي».

وقد حكى الأستاذ[1] أن المحقّقين قالوا: «لا يتصف بصفة الإيمان إلا من له دليل على كل ركن من أركان الدين، ولم يخصّ بذلك القاضي ولا غيره».

وقال: «إنما ذهب إلى قبول التقليد أهل الظاهر»[2].

قال الشريف أبو يحيى في «شرح الإرشاد»: «قلت: وعندي أن الاعتقاد على ضربين:

- اعتقاد المعلوم على نقيض، (وهو حقيقة الجهل، والجاهل بالله كافر).

- واعتقاد المعلوم على ما هو عليه. فإن كان نظرا فهو المقصود، وإن كان تقليدا فإما أن يكون المكلف ممن فيه فضل للنظر والاستدلال أو لا:

- فإن كان الأول، فهو مؤمن عاص.

(1) أبو إسحاق الإسفراييني.

(2) انظر: القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي: 13/ 231.

• وإن كان الثاني، فهو مؤمن وليس بعاص، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وإنه محال إما عقلا عند قوم، وإما امتناع وقوعه شرعا عند آخرين.

وأما ما منعوه من التقليد، فإنما ذلك في حق المتمكّن من النظر والاستدلال، وإلا لزم تكليف المحال على ما قررته»[1].

واحتج من قال بوجوب التقليد بالمنقول والمعقول.

▪ فأما المنقول: فالسنة والإجماع.

▪ أما السنة: فما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله)[2]، فكان يكتفي منهم بكلمة التوحيد وإن كانوا من البُله المتغفلين، والأجلاف الذين لا يعرفون النظر، ولو صحّ ما قلتموه لما أقرهم على ذلك، وذلك دليل التقليد.

وقوله ـ عليه السلام ـ لما سأل الجارية: (أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: أعتقها؛ فإنها مؤمنة)[3]، فالاكتفاء بهذا المقدار يدل على التقليد.

▪ وأما الإجماع: فأجمع المتقدمون على قبول كلمتي الشهادة من غير زيادة.

▪ وأما المعقول: فهو أنه لو وجب النظر في معرفة الله ـ تعالى ـ، لزم الدور المحال؛ لأن معرفة الإيجاب متوقفة على معرفة الموجب، ومعرفة الموجب متوقفة على النظر المتوقف على إيجابه.

---

(1) الشريف أبو يحيى، شرح الإرشاد، ص: 5.

(2) تقدّم تخريجه: (انظر فهرسة الأطراف الحديثية).

(3) حديث السوداء أخرجه مسلم في "صحيحه" عن معاوية بن الحكم السلمي: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة)، رقم: 537: 1/ 381.

والجواب: أما الدلائل النقلية؛ فلأنها ظواهر، والظواهر لا يستدلّ بها في القطعيات، بيان كونها ظاهرة، قبولها للتأويل فتتأول.

أما [ما][1] استدللتم به حتى يصير ما اعتقدتموه راجحا مرجوحا، بيانه أن نقول: لاشك في إيجاب النظر وتحصيل المعرفة بالكتاب والسنة والإجماع ـ على ما تقدم ـ، والمعرفة نقيض التقليد، إلا أنا مخاطبون[2] في حق الغير بتركيب الحكم على المظنة لخفاء المعرفة القائمة بالغير علينا، فقبوله ـ عليه السلام ـ النطق بالشهادتين من باب تركيب الحكم على المظنة، وكلامنا فيما بين العبد وربه، فأين هذا مما نحن فيه، فلا يدلّ ذلك على الأمر بالتقليد، وأيضا في قبول الشهادة من غير بحث عما في القلوب لطف من الله ـ تعالى ـ ورحمة، / وتيسير للدخول في الإسلام. [ص: 35]

وأيضا ما كان يأمرهم بالتقليد من غير حجة، بل كان يأمرهم بالنظر في معجزاته وآياته، وقد أقام ثلاث[3] عشرة سنة من غير قتال، يقيم الدليل ويوضح السبيل، حتى بلّغ ذلك للداني والقاصي، ثم أمر بعد ذلك بالقتال.

وأما ما ذكروه من حديث السوداء؛ فسيأتي الجواب عنه في غير هذا الموضع.

وأما ما ذكروه من الإجماع؛ فجوابه بما وقع له الجواب عن[4] الحديث الأول.

وأما الجواب عن شبهة المعقول، وهو أن إيجاب النظر يلزم منه الدور، وتقريره أن تقول: لا نسلِّم أن النظر يتوقف على معرفة وجوبه، بل يتوقف على إمكان وجوبه في

(1) سقطت في الأصل.

(2) في النسخ: مخاطبين؟؟.

(3) (ق) و(م): ثلاثة.

(4) (م): في الحديث الأول.

نفس الأمر، وهو مستفاد من الشرع، سواء نظر المكلّف أو لم ينظر؛ لأنه متى ظهرت المعجزة، وكان صدق النبي ممكنا، فقد استقر الشرع، وثبت الوجوب في نفسه، فلا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به، وتقصير المدعو في تركه النظر، لا ينفي الخطاب عنه بما هو مقصِّر في دَرْكه.

وأما من قال بأن النظر في هذا العلم حرام لما ورد عن السلف في ذلك من التّشديد، فالجواب عنه: أن معرفة الله ـ تعالى ـ واجبة بالإجماع، والاشتغال بهذا العلم والمقصود منه إنما هو معرفة الله ـ تعالى ـ بما يجب له، وما يجوز عليه، وما يستحيل، فمن أين تحرُم معرفة الله ـ تعالى ـ بالدليل؟ وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها، والبحث عن معرفة الله ـ تعالى ـ محظورا، وقد قال الله ـ تعالى ـ لنبيه ـ عليه السلام ـ[1]: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[2]، وقال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَـٰلِغَةُ﴾[3]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ﴾، إلى قوله: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ﴾[4]، فمدحه الله ـ تعالى ـ وأثنى عليه بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾[5] ؟.

وأما كلام السلف فمحمول على أنه لم تظهر[6] البدع في زمانهم، ولصفاء أذهانهم، أذهانهم، وصحة عقائدهم، وقلة من يحوجهم إلى ذلك، قال الشهاب القرافي: «رأيت

(1) (ق): ـ عليه الصلاة والسلام ـ.

(2) البقرة/ 110.

(3) الأنعام/ 150.

(4) البقرة/ 257.

(5) الأنعام/ 84.

(6) (م): على أنه قيل قبل ظهور البدع.

لأبي حنيفة جوابا عن كلام كتب به[1] مـالك إليه[2]: "إنك لتتحدث في أصول الـدين، وإن السّلف الصالح لم يكونـوا يتحـدثون فيـه[3]". فأجـاب بـ: أن "السـلف لم تكـن ظهرت البدع في زمـانهم، فلذلك تركوه، وفي زمـاننا ظهرت البـدع، فلـو سـكتنا عـن الجواب عنها لكنا مقرين لها، فافترق الحال"، وهذا جواب حسن»[4].

وذكر الزُّبَيْدِي في «طبقات النحاة»[5] له: «أن العلم الذي كـان يختلـف مـالك فيـه لابن هرمز [6] سنين كانوا يرون أنه علم أصول الدين، ومـا يرد به مقالة[7] أهـل الزيـغ والضلال»[8].

---

(1) سقطت في (م).

(2) (ق): إليه مالك.

(3) (ق): في أصول الدين، (م): في الدين.

(4) القرافي، الذخيرة، 13/ 243.

(5) كتاب "طبقات النحاة واللغويين" لأبي بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسـي الإشبيلي (ت. 379هـ/ 990م).

(6) أبو داود عبد الرحمن بن هرمز المدني المعروف بـ"الأعرج"، كان من جيل التابعين، صـاحب أبـا هريـرة، وتلقى العلم من ابن عباس، وسمع الحديث عن أبي سعيد الخدري، وقد ثبتت تلمذة الإمـام مالـك لـه. كان الذهبي يقول عنه: «كان ثقة.. ثبتا .. عالماً»، ودرس القرآن وتعلمه، فكان من الثقـات المثبتـين يلجـأ إليه الناس للقراءة عليـه، ويعهـدون إليـه في كتابـة المصـاحف لاطمئنـانهم إلى حفظـه وقراءتـه وعلمـه ومعرفته، ولهذا تجمع المراجع على وصفه بالمقرئ المحدث، وإلى جانب تفقه عبد الرحمن بن هرمز في علم الحديث، كان من العلماء الكبار في علم الأنساب، قال عنه الذهبي: «كان أعلم الناس بأنسـاب قـريش»، انظـر :الـذهبي، ابـن سـعد، الطبقـات الكـبرى: 5/ 283، والمـزي، تهـذيب الكـمال، رقـم: 3983: 17/ 467.وسير أعلام النبلاء، رقم: 5:640/ 417، والسيوطي، بغية الوعاة، رقم: 1515: 2/ 91.

(7) (ق): مقال.

(8) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص:26. قال عياض: «قال البهلول ابن راشد وغـيره مـا رأيـت أنزع بآية من مالك بن أنس مع معرفته بالصحيح والسقيم والمعمـول بـه مـن الحـديث المـتروك، وميـزة الرجال وصحة حفظه وكثرة نقده إلى مـا يؤثـر عنه من الكلام في غير ذلك من العلـوم كـ"رسـالته إلى ابن وهب في الرد عى أهل القدر"، وكقولـه: "جالسـت ابن هرمز ثـلاث عشرة سنة،ـ ويـروى ست =

وقد قال مالك: «كان ابن هرمز بصيرا بالكلام، وكان يرد على أهل الأهواء»، وقد سئل مالك عن مناظرة أهل الأهواء، فقال: «أما للمستبحر فنعم، وأما غيره فلا؛ لأن ذلك وَهَن في الدين»[1].

وأما ما ذكر من قول الشافعي ـ أي في أهل علم الكلام ـ: «أن يضربوا بالجريد»[2]، فهذا يدل على تحريم الكلام في أصول الدين، فليس الأمر كذلك؛ فإن المتكلمين عندنا اليوم، إنما هو الأشعري وأصحابه، كالأستاذ أبي إسحاق، والإسفرايني[3]، والقاضي أبي بكر[4]، وإمام الحرمين وغيرهم، وهم القائمون بحجة الله ـ تعالى ـ، وناصرون لدينه، فيجب أن يعظموا؛ لأنهم قائمون بفرض الكفاية عن الأمة، وأما الذين قال الشافعي فيهم ما قال، إنما هو: عمرو[5] بن عبيد من المعتزلة[6]، وحفص الفرد[7] من

= عشرة سنة ـ في علم لم أبثه لأحد من الناس". قال: وكان من أعلم الناس بالرد على أهل الأهواء، وبها اختلف فيه الناس، وقال المهدي: أخبرني بعض نقاد المعتزلة من القرويين قال: أتيت مالك بن أنس فسألته عن مسألة من القدر بحضرة الناس، فأومأ إلي أن اسكت فلما خلا المجلس قال لي: "سل الآن"، وكره أن يجيبني بحضرة الناس. قال: فزعم المعتزلي أنه لم تبق مسألة من مسائلهم إلا سأله عنها وأجابه فيها، وأقام الحجة على إبطال مذهبهم حتى نفذ ما عند المعتزلي وأقام عنه»، ترتيب المدارك: 1/ 20.

(1) عياض، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) أبو نعيم، الحلية: 9/ 119، وابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، تح: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني: 7/ 223.

(3) كلاهما إسفراييني، والمقصود بالثاني: أبا المظفر.

(4) (ق): الباقلاني.

(5) ق) و(م): عمر.

(6) أبو عثمان عمرو بين عبيد البصري (ت143 أو 144هـ/ 760-761م)، رأس المعتزلة وإمامهم الأول إلى جانب واصل بن عطاء.

(7) في الأصل: (المقرد)، وفي غيره: (القرد)، وحفص هذا هو أبو يحيى حفص الفرد، من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل المعتزلي. أخرج اللالكائي عن الربيع ابن سليمان قال: «أتيت الشافعي يوما فوافقت حفصا الفرد خارجا من عنده، فقال: "كاد والله =

القدرية، فلو أُدركوا اليوم لضربوا بالسيوف، فضلا عن الجريد، ولذلك لما مرض الشافعي، دخل عليه حفص الفرد فقال: "من أنا؟..".

فقال: "أنت[1] حفص الفرد، لا حفظك الله، ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه"[2].

= الشافعي أن يضرب عنقي". فدخلت فقال لي إسماعيل...: "ناظر الشافعي حفص الفرد فبلغ أن القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: "والله كفرت بالله العظيم"". قال: "وكان الشافعي لا يقول: حفص الفرد، وكان يقول: حفص المتفرّد""، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بعد الغامدي: رقم: 421: 2/ 279.

(1) سقطت في الأصل و(ق)، وأثبتت من (م).

(2) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 2/ 193.

الفصل الثامن[1]:

في فضله على سائر العلوم.

[ص: 36] قال القاضي أبو بكر بن العربي/ : «اعلم أن علم التوحيد قد عظَّمه قوم على الخلق، حتى أيَّسوهُم منه، وما أعظمه قدرا، وما أقر به يسرا، ولقد رضي الله فيه باليسير[2]، وأنهاه لعباده بالتيسير، وأمرهم به بسابق الحكم والتقدير، فقال ـ تعالى ـ: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[3]، فالتوحيد أن لا ترى لله شريكا، وألا خالق ولا معبود[4] سواه، وإنما ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[5]، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[6].

وقد قالوا: "إنه بحر لا ساحل له" وصدقوا، وهو نهر عذب، تخوضه بالقَدَم، وتدركه بالعلم في أسرع وقت، وعلى أنهج أَمَم، وإنما عظمه كثرة الشاكين، وتخليط الملحدين»[7].

وقال أبو القاسم عبد الجليل[8] في «عقيدته»[9]: «اعلم أن كثيرا من الناس لا

(1) (م) أخطأ فكرر: السابع.
(2) (م): اليسر.
(3) النساء/ 36.
(4) (ق) و(م): ولا خالقا ولا معبودا.
(5) هود/ 107.
(6) الأنبياء/ 23.
(7) ابن العربي، سراج المريدين، مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم: 20348 ب، ورقة: 219.
(8) عبد الجليل بن أبي بكر الربعي الديباجي القروي المتكلم أبو القاسم، عرف بابن الصابوني (ت.427هـ/ 1036م). شرح "تمهيد" الباقلاني بعمل سماه: "التسديد في شرح التمهيد". راجع: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي: م:1، ج:4، ص: 50، ويعمل أحد طلبتنا بكلية أصول الدين على تحقيقه في إطار إعداد أطروحته لنيل الدكتوراه.
(9) لم أطلع على نص هذه العقيدة، ولكنني أملك نسخة مصورة من كتاب "التسديد"، الذي يبدو أن اليفرني لم يقف عليه.

يشتغلون إلا بعلم النحو، والحساب، وإصلاح اللفظ، وإجادة الكتاب[1]، لما يرجون من كون[2] ذلك لهم بضاعة وحرفة يعوّلون[3] عليها وصناعة، فتراهم يجرون أذيالهم من خيلائهم، ويذهبون متعاطنين في غلوائهم، يلحظون الناس بعين الاحتقار، ويرمقونهم بمقلة الاستصغار، فإذا قيل له: ما أول الواجبات؟ ومتى يجب التكليف على الإنسان؟ وما الدليل على صحة ما إليه تذهب؟ وفساد ما عنه[4] ترغب؟ بقي أسكت من سمكة، وأشد وحولا من طائر في شبكة، وصغُر من حجته ما كان كبيرا، وذلَّ في نفسه ما كان عزيزا خطيرا، ولبِس ثوب استكانة، وتسربل سربال مهانة[5]، فيا لـها[6] من مصيبة ما أعظمها عليه، وداهية ما أكبرها لديه».

وإذا تقرر هذا، فالدليل على شرفه وفضله: المعقول والمنقول.

- فأما المعقول فمن وجوه:

– **أحدها:** أن شرف العلم بحسب شرف المعلوم، ولاشك أن الغرض الأهم، والمقصود الأعظم من هذا العلم، إنما هو معرفة ذات الله ـ تعالى ـ وصفاته، وكيفية أفعاله، ولما كان الله ـ تعالى ـ أشرفَ المعلومات، كان هذا العلم أشرفَ العلوم.

– **وثانيها:** أن الأدلة المستعملة في هذا العلم قطعية، والأدلة المستعملة في غيره ظنية، فكان هذا العلم أشرف لذلك.

---

(1) (ق) و(م): الكتابة.

(2) سقطت الكلمة من (ق).

(3) (ق) و(م): يعملون؟؟.

(4) (م): عليه.

(5) (ق): مهابة، ولا معنى لها هنا.

(6) في الأصل: لتها، وفي (ق) و(م): ليتها.

- **وثالثها:** أن اكتساب السعادة الأخروية الأبدية من أهم المطالب، وأجل المقاصد، ولا يمكن تحصيلها إلا بالعلم بالله ـ تعالى ـ ورسوله واليوم الآخر، وذلك لا يمكن تحصيله على الوجه الأكمل، إلا بهذا النوع من العلوم، فكان أشرف من غيره.

- **ورابعها:** أن شرف الشيء قد يستفاد بوجه[1] من خساسة ضده، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفرا وبدعة، مع أنهما من[2] أقبح الأشياء، وموجبان[3] للخلود في النار، وجب أن يكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء، وموجبة للخلود في دار القرار.

- **وخامسها:** أن سائر العلوم الشرعية لا تراد لنفسها، وإنما تراد للعمل بها[4]، والعلم[5] بالله وما يجب له، وما يستحيل عليه، [هو مراد لنفسه][6]، وما كان مرادا لنفسه أفضل مما كان مرادا لغيره.

- **وسادسها:** أن سائر العلوم تنقطع بفناء المكلف، وعلم التوحيد لا ينقطع، بل يزداد وضوحا، فإنه يصير ضروريا بعد ما كان كسبيا.

- **وسابعها:** أن هذا العلم أصل للعلوم[7] الدينية، وهي فرع عنه، والعلم بالأصل أشرف من العلم بالفرع؛ [لأن العلم بالفرع تابع، والعلم بالأصل متبوع، والمتبوع أشرف من التابع.

---

(1) (ق): بشيء.

(2) سقطت في (ق).

(3) في النسخ: موجبين؟؟.

(4) زاد (ق) و(م): والعلوم العقلية تراد لنفسها.

(5) (ق) و(م): كالعلم.

(6) سقطت من (ق) و(م).

(7) (م): المعقول؟؟.

بيان ذلك: أن الشرع متوقف على وجود النبوة، والنبوة متوقفة على ثبوت المعجزة، والمعجزة متوقفة على ثبوت حصولها بقدرة الله ـ تعالى ـ، وذلك كله متوقف على العلم بوجود الله ـ تعالى ـ، فإذن العلم بوجود الله ـ تعالى ـ وما يجب له، وما يستحيل عليه ويجوز أشرف من سائر العلوم.

- **وثامنها:** أن العلم بسائر الموجودات سوى الله ـ تعالى ـ إنما هو علم بفعل الله ـ تعالى ـ، فإنه ليس في الوجود إلا الله ـ تعالى ـ / وفعله، فالعلم بالله ـ تعالى ـ علم [ص: 37] بالفاعل، والعلم بغيره، علم بفعله في المفعول، ولا شك أن العلم بالفاعل أشرف من العلم بالمفعول][1].

- وأما المنقول: فالكتاب والسنة:

❁ أما **الكتاب** فآيات:

- **الآية الأولى:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[2]، قال صاحب «التذكرة»: «ولا خلاف أن المراد بـ: ﴿أُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾ هاهنا، العلماء بالتوحيد، ففضلهم بهذا الفضل العظيم، بأن جمعهم في الإخبار عنهم مع أنبيائه، وذكرهم مع نفسه وملائكته، وهذه غاية في الفضل، لم يصل إليها أحد من العلماء، سوى العلماء بالتوحيد».

- **الآية الثانية:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[3]، ووجه الاستدلال من هذه الآية: أنها دالة على شرف علم التوحيد بنظمها وضمنها.

---

(1) الموضوع بين المعقوفتين سقط من (ق) ومن (م).

(2) آل عمران/ 13.

(3) المجادلة/ 11.

أمـا **النظـم**: فلأن الألف واللام فيها للجنس، فهي تستغرق العلوم الدينية.

وأمـا **الضمن**: فهو من حيث[1] إن العلوم الشـرعية لا يصح ثبوتهـا إلا بعـد ثبـوت العلم بالرسول، والعلم بالرسول لا يصح ثبوته إلا بعد العلم بوجود المرسِل ومـا يجب له من صفات[2] الكمـال، ومـا يستحيل عليه من صفات[3] النقص.

- **الآية الثالثة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾[4]، إلى قوله: [﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ][5] نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ﴾[6]، وهذه الآية تدل على شرف هذا العلم من ستة أوجه:

- **أحدها**: أنه ـ سبحانه وتعالى ـ أخبر بأن طريق اليقين إنمـا هو النظر في ملكـوت السـماوات والأرض.

- **وثانيها**: أن الله ـ تعالى ـ علمه كيفية الاستدلال بالتغيّر على الحدوث، إمـا مبتـدئا لنفسه بذلك، وإمــا مسـتدلا عـلى قولـه، فقـال ـ تعـالى ـ: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا﴾ إلى قولــــه: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾[7]، فعرفنا أنه استدل بالأفول على حدوث الآفل، وبحدوث الآفل على وجود محدثه، بنظر العقل واعتباره؛ إذ لم يكن إذ ذاك نبيا، ولا نزل عليه وحي ولا كتاب بعد.

---

(1) في الأصل: حديث.
(2) (م): صفة.
(3) (م): صفة.
(4) الأنعام/ 76-77.
(5) سقط من (ق) و(م).
(6) الأنعام/ 84.
(7) الأنعام/ 78.

- **وثالثها**: أن الله ـ تعالى ـ أخبرنا بصحة نظره، واستدلاله على مطلوبه، بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[1]، فسماها حجة.
- **ورابعها**: أن إضافة الحجة إلى نفسه، تدل على تشريف هذا العلم على سائر العلوم؛ إذ هي إضافة تعظيم وتفخيم له.
- وخامسها: أنه جعله نبيا برفع الدرجات، فدلّ ذلك على أن الأدلة العقلية في أصول الدين سبب لرفع الدرجات.
- **وسادسها**: أن الله ـ تعالى ـ أمر نبيه محمدا ـ عليه السلام ـ بالاقتداء به في النظر في الملكوت، حتى يحيط علما بما أحاط به خليله، بقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[2]، ولم يرد مثل هذا النص في رفع الدرجة[3]، وعلو المرتبة في علم، كما ورد في هذا العلم، وذلك غاية الشرف والتفضيل.

⊛ وأما السنة فأحاديث:

– الحديث الأول: ما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)[4]، وتأويل

---

(1) الأنعام/ 84.

(2) النحل/ 123.

(3) (م): الدرجات.

(4) هذا الحديث جاء من حديث أبي أمامة، وعلي بن أبي طالب، وأبي هريرة، وغيرهم، قال العراقي في "التقييد والإيضاح": «الحديث غير صحيح لأن أشهر طرق الحديث رواية معان بن رفاعة السلامى عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ هكذا رواه بن أبى حاتم في مقدمة "الجرح والتعديل"، وابن عدى في مقدمة "الكامل"، والعقيلى في "تاريخ الضعفاء" في ترجمه معان بن رفاعة، وقال: "إنه لا يعرف إلا به"... وهذا إما مرسل أو معضل وإبراهيم هذا الذي أرسله لا يعرف شيء من العلم غير هذا قاله أبو الحسن ابن القطان... والحكم بصحة الحديث فيما ذكره الخلال في "العلل" أن أحمد سئل عن هذا الحديث فقيل له: "كأنه كلام موضوع". فقال: "لا هو صحيح". فقيل له: "ممن سمعته؟". قال: =

الجاهل، وانتحال المبطل، وتحريف الزائغ، لا يندفع بالقيل والقال، وإنما يندفع بإبطال الشبه[1]، وذلك صنعة المحققين من المتكلمين.

- الحديث الثاني: ما روي عنه ـ ﷺ ـ، «(أنه قيل له: يا رسول الله، أي الأعمال أفضل؟ قال: (العلم بالله ـ تعالى ـ)»[2].

- **الحديث الثالث**[3]: «ما روي أن رجلا أتى النبي ـ ﷺ ـ فقال[4]: يا رسول الله[5] علمني من غرائب العلم...)[6]، وقد تقدم هذا.

- **الحديث الرابع**: ما روى في الخبر «أن الله ـ تعالى ـ أوحى إلى داود ـ عليه السلام ـ، / (يا داود تعلم العلم النافع). [ص: 38]

فقال: "يا إلهي وما العلم النافع؟".

قال: (أن تعرف جلالي، وعظمتي، وكبريائي، وكمال قدرتي على كل شيء، فإن هذا هو العلم الذي يقربك إلي)»[7].

= "من غير واحد". قيل له: "من هم؟". قال: "حدثني به مسكين ـ إلا أنه يقول: ـ عن معان عن القاسم ابن عبد الرحمن". قال أحمد: "ومعان لا بأس به". قال ابن القطان: "وخفي على أحمد من أمره ما علمه غيره"». انظر: العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان: 1/ 139، وصحح الألباني هذا الحديث في "مشكاة المصابيح" برواية البيهقي في "السنن الكبرى" له عن إبراهيم: 1/ 139.

(1) (م): الشبهة.

(2) تقدم تخريجه (انظر فهرسة الأطراف الحديثية).

(3) في الأصل: الثاني؟؟.

(4) (ق): زاد: له.

(5) (ق): يا نبي الله.

(6) تقدم تخريجه (انظر فهرسة الأطراف الحديثية).

(7) انظر: إسماعيل حقي، روح البيان: 2/ 322.

الفصل التاسع:
في فوائد علم الكلام

قال بعض الأصوليين: «فوائد علم الكلام كثيرة، ولكني أشير إلى أجناسها على الجملة:

- **فأولها**: معرفة العقائد التي [كُلّف العقلاء بتحصيلها][1]، المنطوية على النظر والاستدلال، الذي يُتوصّل به إلى معرفة المعبود، وصفاته العليّة، ومعرفة الرسل، وما جاءوا به.

- **والثانية**: الذب عن الدين ونصرته، ومقابلة أهل البدع والعند[2] بالتأويل، وتمييز السنة من البدعة عند التشابه، وهذا القدر لا يحصل إلا لمن عرف[3] علم الكلام.

- **والثالثة**: أنه لا يكون[4] ذلك إلا لمن عرف الدليل والمدلول، وحقائق الأمور، وضبْطها، وحدودها، ومعرفة الارتباطات[5] العقلية، والفرق بينها وبين العادية والشرعية، والمزدوجة، وهذا باب عظيم زلّ عنه خلق كثير، فمن تعاطى علما من العلوم مع الجهل به فقد حلَّ نفسه مَحَلَّ وَحْلَة، وقد قال القاضي أبو بكر: «ذلك شين على الدين في حقه».

- **والفائدة الرابعة**: كثرة التصرف في العلوم لمن حصَل له فيه ملكة؛ لأن صاحب هذا العلم، إنما ينظر في الأمور الكلية، ومنه تعرف سائر العلوم الجزئية، فلذلك يكثر تصرفه.

---

(1) (ق): كلف العلماء العقلاء، (م): كلف بها العلماء العقلاء بتحصيلها.

(2) .(م): العناد

(3) (ق) و(م): حصّل.

(4) (ق): يمكن.

(5) في الأصل وغيره من النسخ: الارتباط.

- والخامسة: بيان النظر في عجائب مخلوقات الله ـ تعالى ـ، والاطلاع على بدائعها، وذلك سبب إلى بلوغ الناظر إلى كمال معرفة الله ـ تعالى ـ [المقصودة من علم الكلام».

وقال بعض العلماء: «اعلم أن هذا العلم على ضربين: فرض عين، وفرض كفاية:

- ففرض العين معرفة الله ـ تعالى ـ][1]، وعدله، ومعرفة رسوله[2]، ومعرفة شرائعه.

- وفرض الكفاية، ما عدا ذلك من علم الكلام، من إقامة الحجة على المبطلين، وحل شبه المخالفين.

فأما معرفة الله ـ تعالى ـ ففائدتها: التوصل إلى شكره، والقيام بحق نعمته، ولما يرجى في عاقبته من الثواب بالجزيل[3]، والنعيم المقيم.

وأما معرفة عدله: فلحسن الثناء عليه، والإنكار لإضافة الباطل إليه، والوصول إلى معرفة رسوله، وما أنزله من[4] كتابه.

وأما معرفة رسوله ففائدتها: الاستدعاء إلى طاعته، والاستصلاح بتجنب معصيته، وتحصيل العلم الذي لا يُتوصل إليه إلا من جهته، مما الحاجة إليه في علم الدين ماسة.

وأما فائدة معرفة شريعته فالعمل بها.

وأما فائدة إقامة[5] الحجة على المبطلين الذين يقلدون فيما يعتقدون، فلإبانة أنهم على ضلالة، وأن إقامتهم عليه تُصيّرهم إلى الهلكة.

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(2) (ق) و(م): رسله.

(3) (ق): سقطت الباء من أول الكلمة.

(4) (ق) و(م): وما أنزل في كتابه.

(5) سقطت في (ق).

وأمـا فائدة حل الشبه، فلإقامة[1] [الحجة عليهم برفع[2] التمويه في مذاهبهم][3]».

وأمـا التلمساني فقـال في «شـرح المعـالم»: «مقصود هذا العلم إنمـا هو أن يَعبـد الله ـ تعالى ـ ويدعوَ إليه على بصيرة»[4].

(1) (م): فإقامة.

(2) (ق): بوضع.

(3) سقط في (م).

(4) انظر: التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص:68.

الفصل العاشر[1]:

في مسائل هذا العلم

اعلم أن مسائل كل علم[2] هي المطالب التي تقام[3] عليها البراهين.

(1) (ق): التاسع؟؟.

(2) (م): اعلم أن هذا العلم مسائله هي.

(3) في غير (ق) و(م): يقام.

الباب الثاني:
في المناظرة

اعلم أن هذا الباب وضعه كثير من مشايخ أصول الدين في علم الكلام[1]، وقالوا: وإن كانت المناظرة والمجادلة تقع في كل ما وقع فيه الخلاف من علوم الدين والدنيا، إلا أنه بعلم الكلام أنسب وألزم، وبه ألصق؛ إذ كان أكثر الأصول فيه مبنيا عليه، فقيل لذلك: علم الكلام.

وإذا تقرر هذا فالكلام[2] في هذا الباب يشتمل على ستة فصول.

(1) سقطت عبارة: "في علم الكلام" من (ق).

(2) زاد (م): فنقول.

الفصل الأول:

في حقيقة المناظرة[1] والمجادلة لغة واصطلاحا

أما «المناظرة» لغة: فهي مفاعلة بين[2] اثنين، وهي «مأخوذة من النظر الصادر من شخصين متناظرين[3]».

[وقيل: «إنها مأخوذة من النظير؛ لأنها تجري بين شخصين نظيرين][4] في وجود النظر منهما».

[ص: 39] وتحقيقه[5]: «مقابلة بالنظر[6]»، فإن قوبل بغير نظر[7] / يسمى[8]: «مجادلة»، ولم يسم[9] «مناظرة».

وأما «**المجادلة**»: فهي أيضا «مفاعلة من اثنين، وهي مأخوذة من قولهم: درع مجدولة، أي محكمة».

وقيل: «من الجَدْل، وهو الفتل، ومنه الجديلة، أي القطعة من الحبل، ومنه المجدول للرجل المعصب الشديد الأسر، ومنه الأجدل للصقر[10]، لما خُصّ به من الشهامة[11]».

---

(1) النظر؟؟.

(2) (ق) و(م): من.

(3) (ق) و(م): نظرين .

(4) الموضوع بين المعقوفتين ساقط عند: (ق) و(م).

(5) (ق): وحقيقته.

(6) (ق) و(م): ومقابلة الشيء بنظيره.

(7) (م): نظيره.

(8) (ق) و(م): سمي.

(9) في الأصل: تسم.

(10) (ق): للصغير، (م): الصغير.

(11) (ق) للشهامة.

ومن هذا الباب «**المعارضة**»، وهي "الموازاة" و"المقابلة"، أي يقابله بمثل ما أوتي به من الدليل، وهي «مأخوذة من قولهم: عارضني في الطريق، و[1]عارضة الباب، وهي أن يكون الشيء بإزاء الشيء في عرضه[2] وناحيته».

واعلم أن «المناظرة»، و«المجادلة»، و«المنازعة»، و«المخاصمة»، و«المعارضة»، و«المناقضة»، ألفاظ متقاربة، وفي مقابلتها: «المسالمة»، و«المتاركة»، و«المصالحة».

وأما «المناظرة» في الاصطلاح: فلهم فيها عبارات:

العبارة الأولى: قال سيف الدين: «المناظرة هي قانون صناعي، تعرف به[3] أحوال المباحثة، من الخطأ والنسيان، على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر[4] الشك والارتياب»[5].

وقال الغزالي: «المجادلة عبارة عن تعارض وتفاوض يجري بين المتنازعيْن فصاعدا، لتحقيق حق، أو إبطال باطل، أو لتغليب ظن»[6].

فقوله: «**عبارة عن تفاوض وتخاوض**»: هذا كالجنس، يدخل فيه الجدل الكلامي والفقهي.

وقوله: «**يجري بين المتنازعين فصاعدا**»: احترز به عن الناظر لنفسه؛ فإنه يستبد

---

(1) زاد (ق) و(م): ومنه.

(2) (ق): عارضته؟؟.

(3) (ق): يعرف به، (م): يعرف فيه.

(4) (م): والمناظرة؟؟ وسقطت الكلمة في (ق).

(5) هذا النص أورده الطوفي في عَلَم الجذل في علم الجدل، ص: 3.

(6) انظر المرجع السابق ص: 4.

بالفكر في مجاري العبر[1]، ويُخرج [2] أيضا المعاونة[3] في الفكر والافتكار على سبيل الاشتوار[4]؛ فإن ذلك يجري بين متوافقين على المطلوب من غير نزاع.

وقوله: «**لتحقيق حق أو إبطال باطل**»: إشارة إلى الجدال[5] الكلامي.

وقوله: «**لتغليب ظن**»: إشارة إلى[6] الجدل الفقهي.

وقال الباجي[7]: «الجدل عبارة عن تردد الكلام بين اثنين، قصد كل واحد منهما إلى[8] تصحيح قوله، وإبطال قول خصمه»[9].

وقيل: «الجدل عبارة عن فتل الخصم عن قوله، والاجتهاد في رده عن مذهبه بحجة، أو شبهة، أو شغب»[10].

---

(1) (ق): مجار العبرة.

(2) زاد (ق) و(م): به.

(3) (ق): المعونة.

(4) في غير (ق) و(م): الاستوار.

(5) (ق) و(م): الجدل.

(6) سقطت من (ق)؟؟.

(7) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (403-474 هـ/ 1013-1082م) الفقيه المالكي، والمحدّث والقاضي والشاعر الأندلسي الشهير.

(8) سقطت في (م).

(9) الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، ص:11. وفيه (صاحبه) بدل (خصمه).

(10) انظر: الجويني، الكافية في الجدل، وضع حواشيه: خليل المنصور، ص: 19.

الفصل الثاني:
في أقسام المناظرة وحكمها

وهي[1] على قسمين: مباحة ومحظورة.

فالمباحة: قد يعرض لها ما يصيِّرها إلى الوجوب أو الندب[2]، وذلك كما إذا كان فيها حراسة العقيدة، وتعطيل الشّبهة، وصرف المخطئ إلى الصواب، ورد الزائغ إلى الرشاد، والضال إلى الاعتقاد.

والمحرّمة: هي المناظرة في الباطل، أو المعاندة في الحق بعد ظهوره.

---

(1) (م): اعلم أن المناظرة.

(2) (ق): إلى الواجب أو المندوب.

الفصل الثالث:

في فضل المناظرة والمجادلة ومشروعيتها[1]

[فأما[2] فضلها، فقال أبو الوليد الباجي: «اعلم أن هذا العلم من أشرف العلوم قدرا، وأعظمها شأنا؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتبيين الحق من المحال، ولولا هو ما قامت حجة، ولا اتّضحت محجّة، ولا عُرف الصحيح من السّقيم، ولا المعوجّ من المستقيم، وهو شأن الله، وشأن خاصته، فقد أقام الله[3] الحجج، وعامل عباده بالمناظرة»[4].

وقال ابن رحال في «شرح البدوي[5]»: «اعلم [أن عقد المناظرة مع المخالفين، ونصب الجدال مع المبطلين][6]، هو قطب الدين، وعبادة الأنبياء والمرسلين، والأئمة الراشدين، وسائر علماء المسلمين، عليها درج السّلف، وتبعهم على ذلك الخلف. فلما انقرض الفحول، وهلكت الصدور، وخلف من بعدهم أخلاف استوعروا طريقهم، واستصعبوا سبيلهم، وأناخوا بفناء الراحات، وركبوا مركب الجهالات، واستوطنوا رذيلة[7] التقليد، وهي مناخ كل غبي بليد، وقد ذم الله ـ تعالى ـ قوما قلدوا آباءهم بغير[8] حجة[9] قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم

---

(1) (ق): ومشروعيتها، وسقطت في (م).

(2) زاد (م): المناظرة.

(3) سقط اسم الجلالة من (ق) و(م).

(4) الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص: 8.

(5) (ق) و(م): البردوي؟؟.

(6) سقط في (ق) و(م).

(7) في الأصل: ردهة.

(8) (ق): من غير.

(9) زاد (م): حيث.

مُّقْتَدُونَ﴾[1]».

وأمـا الدليل على مشروعية المناظرة، فالكتاب والسنة/ والإجمـاع. [ص: 40]

- أمـا الكتاب فآيات:

۞ [2]الأولى: مـا حكَى الله ـ تعـالى ـ مـن منـاظرة الأنبيـاء ـ عليهم السلام ـ، منهـا قصة[3] نوح ـ عليه السلام ـ شيخ المرسلين، مـازال ينـاظر قومـه ويجادلهـم حتـى: ﴿قَالُواْ يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾[4].

۞ الآية[5] الثانية: من مناظرة الأنبياء، مـا حكى الله ـ تعالى ـ عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ، من احتجاجه على خصمه النمرود، بقوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّيَ ٱلَّذِے يُحْيِۦ وَيُمِيتُ قَالَ﴾ [النمرود][6]: ﴿أَنَآ أُحْيِۦ وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِے بِالشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِے كَفَرَ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِے ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[7].

۞ الآية الثالثـة: [8]منـاظرة النبـي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بقولـه[9] ـ تعـالى ـ: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِالَّتِے هِيَ أَحْسَنُ﴾[10]، وقوله: ﴿قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[11]، والآيات في

(1) الزخرف/ 22.

(2) زاد (ق) و(م): الآية.

(3) (م): كقصة.

(4) هود/ 32.

(5) سقطت من (م).

(6) هكذا أضافه في الأصل.

(7) البقرة/ 257.

(8) زاد (م): من مناظرة الأنبياء.

(9) (م): حيث قال.

(10) النحل/ 125.

(11) البقرة/ 110.

هذا النوع كثيرة.

- وأمـا السنة:

۞ فمن ذلك مـا رُوي عنه ـ ﷺ ـ في قصة محاجاة آدم موسى ـ عليهمـا السـلام ـ في ذكر القدر، «فقال:(تحاج آدم وموسى، فقال موسى لآدم: "أنت آدم الـذي خلقـك الله بيده، وأسجد لك الملائكة، وعاقبك[1] على أكل الشجرة؟"، فقال لـه آدم [في آخـر كلامه بعد محاجته]: "أتلومني عـلى أمـر قـد قـدره الله عـلي؟". فقـال النبـي ـ ﷺ ـ: "فحجج آدم موسى")»[2]، أي: ظهرت عليه حجته.

۞ ومنه أيضا مـا رُوي عنه ـ ﷺ ـ «أنه أتاه رجل أنكر لون ولده، فقال: إن امـرأتي ولدت غلامـا أسود، فقال ـ عليه السلام ـ: (هل لك مـن إبـل؟)، قـال: نعـم، قـال: (فمـا ألوانها؟)، قال: حمر، قال: (فهـل[3] فيهـا مـن أورق؟)، قـال: نعـم، قـال: (فمـن أيـن ذلك؟)، قال: لعل عرقا نزعه، قال ـ عليه السلام ـ: (وهذا الغلام لعل عرقا نزعه)»[4].

وهذه الأحـاديث صحـاح، وهذا حقيقـة الجـدل[5]، ونهايـة في تبيـين السـؤال مـن رسول الله ـ ﷺ ـ وهو المعصوم الذي يجب علينا اتباعه وامتثال أوامره.

- وأمـا الإجمـاع:

فقال أبـو الحسـن بن القصـار البغـدادي المـالكي: «أجمع الصحابـة ـ رضي الله عنهم ـ على

---

(1) (م): نهاك.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: (كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام)، رقم: 2652: 4/ 2043.

(3) سقطت الفاء من (ق) و(م).

(4) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجهـا...)، رقم: 1500: 2/ 1137. وأخرجه البخاري في صحيحه، أرقام: 5305-6847-7314.

(5) (ق): الجدال، زاد (م): واضحة بتبوته.

جوازها، وفعلها، وانتشر ذلك منهم، ومن الخلف بعدهم، إلى هلم جرا»[1].

فمن مناظرات الصحابة - رضي الله عنهم - اختلافهم في موت النبي - صلى الله عليه وسلم - في[2] موضع دفنه، ثم مناظرة أبي بكر - رضي الله عنه - للأنصار في السقيفة، ورجوعهم إليه بعد احتجاجه عليهم بقوله[3]: (الأئمة من قريش)[4]. ومن مناظراتهم اختلافهم في تنفيذ جيش أسامة[5]، الذي كان عقده[6] النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال أبو بكر - رضي الله عنه -: (والله لو جرت الكلاب بأرجل أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -)[7]، فرجعوا إلى قوله، ومناظرات الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - كثيرة لا تحصى في المسائل الفقهية وغيرها، وكذلك مناظرات العلماء، كمناظرة أبي الحسن الأشعري للجبائي[8] وغيره من المعتزلة،

---

(1) يبدو أن هذا النص مأخوذ من مؤلف مفقود للقصار، لعله كتاب "المقدمة في أصول الفقه"، وهو غير "المقدمة" المطبوع. راجع: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، م:1، ج:3، ص: 174.

(2) (ق): ثم.

(3) - صلى الله عليه وسلم -.

(4) قال الألباني: «صحيح... جاء بهذا اللفظ من حديث أنس بن مالك عند أبي داود الطيالسي في "مسنده" "رقم 2123"، وغيره بإسناد صحيح على شرط البخاري. وله طريقان آخران عنه في "مسند أحمد" و"المستدرك"، وصحح الحاكم أحدهما، ووافقه الذهبي. وجاء أيضًا من حديث أبي برزة الأسلميّ عند الطيالسي أيضًا "رقم 928" وغيره، وسنده حسن. ومن حديث علي بن أبي طالب عند الطبراني في "المعجم الصغير" "ص85"، والحاكم "4/ 75، 76"، وله شواهد أخرى كثيرة جدًّا؛ فقد قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "وقد جمعت طرقه في جزءٍ ضخم عن نحو أربعين صحابيًّ". وذكر في بعض مؤلفاته ..." أنه حديث متواتر"»، راجع: تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق لأبي الحسن علي ابن محمد الربعي: 1/ 135 وما بعدها.

(5) أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي، الصحابي ابن الصحابي حِبُّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (ت.54هـ/ 673م).

(6) زاد (ق): له.

(7) ابن كثير، البداية والنهاية: 6/ 304.

(8) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي شيخ المعتزلة الكبير (235-303هـ/ 849-916م).

ومناظرة القاضي أبي بكر[1] أيضا للمعتزلة في مجلس عضد الدولة[2] وإفحامه لهم، وأظهر الله ـ تعالى ـ الحق على لسانه، وكان ذلك [سببا لضعف مذاهب المعتزلة][3]. ومن ذلك أيضا مناظرته لملك الروم [وإفحامه له، ولمن كان معه من البطارقة، ومناظرته للصاحب بن عباد[4] من القدرية بعراق العجم فأفحمه، وكان سببُ ذلك، أنه[5] حين ورد عليه القاضي في][6] مجلس التدريس، أورد عليه ثمانية عشر سؤالا، لم سؤالا، لم يجد الصاحب عنها جوابا.

فقال الصاحب: "من أين قدم هذا السيد؟".

قال: "من بغداد".

قال: "فأنت إذن أبو بكر بن الطيب".

قال: "نعم".

قال: "قم إليَّ فليس ذلك موضعك"، فرفع قدره.

---

(1) الباقلاني.

(2) عضد الدولة بن بويه أبو شجاع فنا خسرو بن ركن الدولة (324-373هـ/ 936-983م)، كان ملكا على بلاد شيراز وما حولها من الأطراف والعراق، عرف برعاية العلماء، وبلغت الدولة البويهية على عهده شأنا كبيرا، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3377: 12/ 287.

(3) سقطت في (م).

(4) أبو القاسم إسماعيل بن عباد القزويني الأصفهاني المعروف بـ"الصاحب بن عباد" (326-385هـ/ 938-995م)، من أدباء الشيعة الإمامية، مشارك في العلوم العقلية والحكمية والطب، محدث وشاعر كبير، من أعيان العصر البويهي، ومن وزرائهم. راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 96: 1/ 228-233، والذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3584: 12/ 453.

(5) سقطت في (ق).

(6) الموضوع بين معقوفتين سقط من (م).

وقال له: "مجلس تحضر أنت فيه، لا ينبغي لمثلي أن يتكلم فيه"، ففصل[1] المجلس، وأخذ في إكرام القاضي بما يليق به.

فلما أن[2] أراد الانصراف إلى بغداد، شيّعه على عادة إكرام العلماء. فلما خرج وجد ثمانية وعشرين كسوة، [وثمانية وعشرين مركوبا][3]، وثمانية وعشرين ألف ألف[4] مطية، وكسوة لكل يوم أقام عنده. فقال القاضي: "لمن هذا؟".

فقال الخدماء: "الصاحب أعدها لك".

فقال: "ليس لنا ببغداد أين ننزل بها".

فقال له الخديم: "قد وجه الصاحب أن يشترى لها[5] / ببغداد مواضع تنزل فيها". [ص: 41]

فلما قرب من بغداد، خرج خواص الملك للقائه، ومعهم العلماء والقضاة، فدفعوا له[6] منشورا بتولية[7] قضاء بغداد، وأقاليم الإسلام. فسأل القاضي عن ذلك، فقيل له: "وجه الصاحب بن عباد من عراق العجم إلى الملك: إني اطّلعت على بحر من العلوم تتشرف[8] به الملة، فإذا قدم عليكم فقدّموه على جميع الأقاليم".

---

(1) (م): ففرغ.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت اللفظة الثانية من (م).

(5) (ق) و(م): لك.

(6) سقطت في (ق) و(م).

(7) (ق) منشور بتوليته؟؟.

(8) (ق): تنتشر.

الفصل الرابع:

في السؤال والجواب

اعلم ـ وفقك الله ـ أن المناظرة في الحقيقة إنما تكون بين اثنين، وهي تقتضي:

- «سؤالا»،
- و«جوابا»،
- و«آلة السؤال»،
- و«آلة الجواب»،
- و«السائل»،
- و«المسؤول»،
- و«المسئول عنه»،
- و«أقسام السؤال».

[فأما «**السؤال**»: فهو مفتاح كل فائدة، وأول كل معرفة، وهو يُخرج العلم، ويُظ الحكمة، وحقيقته: «**الاستخبار، والاستفهام**».

وأما «أقسام السؤال»][1]: فمن وجوه:

▪ الوجه الأول: وهو على قسمين:

▪ **الأول**: «**سؤال استرشاد**»، يطلب بسؤاله طريق الرشاد؛ لأنه اختبر من نف القصور عن درجة التمييز، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2].

---

(1) ما بين معقوفتين سقط من (م).

(2) النحل/ 43.

- **والثاني: «سؤال استبحاث»**، مُراقب فيه للكشف والتبيين، يطلب الفحص عن دقائق العلوم.
- الوجه الثاني من أقسام السؤال: وهو على أربعة أضرب:
- أحدها: أن يعبر السائل في سؤاله على وجه لا يبقى للمسؤول فيه احتمال، وهذا الضرب أجود أنواع السؤال، لما فيه من بيان مقصود السائل.
- وثانيها: السؤال المطلق، وهو أن يسأل بلفظ مطلق يدخل تحته المتفق والمختلف، فهذا يكون فيه توسعة على المسؤول في الجواب.
- وثالثها: أن يذكر مسألتين في سؤال واحد، فهذا الضرب هو مثل الضرب الثاني في أن[1] للمسؤول رده، بأن يقول: أي المسألتين تريد؟؛ فإني لا أقدر على جواب المسألتين دفعة، فعيّن لي إحداهما، فإذا فرغت منها أجبتك عن الثانية.
- ورابعها: أن يكون السؤال مجملا، وهو أن يذكر المسألة ولا يبين الحكم المسؤول عنه، فهذا السائل لا يستحق الجواب.
- الوجه الثالث من أقسام السؤال: وهو[2] على خمسة أضرب:
- الأول: السؤال عن إثبات[3] مذهب المسؤول.
- والثاني: السؤال عن مائية[4] مذهبه.
- والثالث: السؤال عن دليل المذهب.
- والرابع: السؤال عن وجه الدليل.
- والخامس: السؤال على وجه القدح في الدليل.

---

(1) .(ق): فإن

(2) (ق): فهو.

(3) في الأصل: إثبت.

(4) (م): عمائية.

- فأما[1] الأول: فجوابه أنه إن كان لـه فيهـا مـذهب أن يقـول: "نعـم"، وإن لم يتقرر له فيها مذهب، أُخِّر إلى أن ينظر، ويتقرر له فيها مذهب.
- وجواب الثاني: أنه إن كان له في المسألة قـول واحـد أجـاب بـه، وإن كـان لـه قولان، أجاب بأصحهمـا، ولا يجيب بالأضعف، إلا أن يقصد بيان الطريقـة، وتعلـيم النظر، فيجوز.
- وجواب الثالث: أن يقول السائل للمسؤول بعد الجواب عـن المـذهب، "مـا الدليل على ذلك؟". فيتوجه على المسؤول إقامة الدليل، ثم هو بالخيار، إن شاء دل عـلى صحة قوله، وإن شاء دل على فساد قول خصمه.
- وجواب الرابع: [بيان وجه الدليل.
- وجواب الخامس][2]: ببيان[3] دفع القدح في الدليل، ليسلّم له دليله.

وأمـا «**الجواب**»: فهو: إفهام السائل مـا سأل عنه، أو الإخبار عمـا تضمنه السؤال.

وأمـا «**آلات السؤال**» فعشـرة، أربعة منها تترتب، وستة تتساوى.

- فأمـا **الأول**[4] من الأربعة فهي: «الهمزة» وهي: «أم البـاب»، قالـه الغـزالي؛ إذ لا ترد إلا للاستفهام والسؤال، تقول: "أزيد في الدار أم عمرو؟". وجوابها: بتعيـين أحـد الشيئين المعادلين، فتقول في الجواب، "زيد" أو "عمرو".

- ويليها في الرتبـة: «هـل»؛ فـإنها وُضعـت للاستفهـام، وقـد تـرد نـادرا[5] بمعنى

(1) (م): أما.

(2) ما بين المعقوفين سقط من الأصل.

(3) (م): بيان.

(4) (ق): الأولى.

(5) (ق): نادرة؟؟.

التأكيد، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ﴾[1]، معناها: قد أتى، فلذلك تأخرت، وجوابها: "نعم" أو "لا".

- ويليها[2] في الرتبة: «ما» فتقول: "ما عندك؟". وسبب تأخيرها في الرتبة، اتساع بابها، وكثرة معانيها، وجوابها: بالجنس، مثال ذلك، أن يقول/ القائل: "ما ثوبك؟" [ص: 42] فتقول: "كتّان".

- ويليها في الرتبة: «مَن» فتقول: "من في الدار؟". وسبب تأخيرها في الرتبة اختصاصها بمن يعقل.

وأما الستة المتساوية فهي:

- «أين»: وهي سؤال عن المكان.

- و«متى»: وهي سؤال عن الزمان.

و«كيف»: وهي سؤال عن الوصف.

ولا يُسأل عن الله ـ تعالى ـ بأين، ومتى، وكيف؛ لأنه خالق للمكان والزمان والأحوال.

- ومنها: «كم»: وهي سؤال عن العدد، تقول: "كم درهم عندك؟".

- ومنها: «أي» وهي سؤال عن التعيين، فإذا قال القائل: عندي ثوب، فتقول: أي نوع هو من الثياب؟

- ومنها «لِمَ» وهي سؤال عن العلة.

---

(1) الإنسان/ 1.

(2) (م): وتليها ما.

وأمـا «**آلات الجواب**»[1] فسبعة: وهي: «نعـم»، و«لا»، و«بـلى»، و«أجـل»، و«إي»، و«إن» بمعنى "نعم"، و«حتى»[2].

وأما «**السائل**»: فهو المتصف بالسؤال، الطالب للجواب.

وأما «**المسئول**»: فهو المطلوب منه الجواب.

وأما «**المسؤول عنه**»: فهو المدلول عليه، وهو على قسمين: تصوّرات وتصديقات.

- فالتصورات: يقع الجواب عنها بالحدود.
- والتصديقات: يقع الجواب عنها بإقامة البرهان.

---

(1) في الأصل: الجواب آلات؟؟؟

(2) (ق) وحين.

الفصل الخامس:
في آداب المناظرة

اعلم أن المجادل لك لا يخلو من ثلاث مراتب: إما أن يكون فوقك في العلم، أو مثلك، أو دونك. فحكم كل واحد من هذه الثلاثة أن تنزِّله منزلته، ولا تجعلهم في ذلك شرعا سواء.

فتخاطب من فوقك أجلّ مخاطبة.

وتخاطب نظيرك كمخاطبته لك، وتعطيه من نفسك مثل ما تريده منه.

وتخاطب من دونك بأن ترفق به حتى يَفهم عنك.

وآداب الجدل[1] على ثلاث طرق:

- طريقة جميلة في السؤال.
- وطريقة جميلة في الجواب.
- وطريقة جميلة في معاملة الخصم.

وكل ما يذكر من الآداب يرجع إلى هذه الطرق.

- فأما الطريقة الأولى: فهي أن يضبط حدوده، ويبين وجوهه، وأن يلزم سنته.

- وأما الطريقة الثانية: فهي أن يكون الجواب مطابقا للسؤال، وأن يحصر ما بني عليه أول الكلام.

- والثالثة: توفية الخصم حقه، وأن ترضى لنفسك ما ترضاه له.

---

(1) (ق): الجدال.

و"الأدب": عبارة عن اكتساب العادة الجميلة في الأمور التي تجري مجرى الزينة بالمعرفة بها.

وإنما قلنا: "تجرى مجرى الزينة"؛ من قِبَلِ أن الأدب يَزِينُ صاحبَه، وتركه يشينه.

و"آداب الجدل[1]" على قسمين: فرض ونفل.

- فالفرض: ما خرجت به عن ظلم الخصم.
- والنفل: ما ظاهرت[2] به من الجميل في معاملتك للخصم.

واعلم أن الناس قد ذكروا آدابا كثيرة:

الأول: قال أبو الحسن بن القصار: «أول ما يجب على المناظر مع إحكامه للكتاب والسنة والإجماع والقياس[3] واللغة[4]، أن يسأل الله ـ تعالى ـ الهداية للسداد والتوفيق بما يحسن القول والفعل، فإنه ـ تعالى ـ قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾[5]».

والثاني: أن لا يشتغل بالمناظرة إلا بعد الفراغ من فروض الأعيان.

والثالث: أن يبين السائل سؤاله، ويخرجه من حيز الاحتمال إلى حيز الوضوح والبيان؛ لأن ذلك أقطع للشغب.

والرابع: أن لا يجيب المسؤول حتى يفرغ السائل من سؤاله، صوابا كان أو خطأ.

---

(1) (ق): الجدال.

(2) (م): ظهرت.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(م): اللغات.

(5) العنكبوت/ 69.

والخامس: أن يصبر السائل على المسؤول، حتى يفرغ من جوابه، ولو أتى بالوسواس الذي لا يفهم، والتخليط الذي لا يعقل.

والسادس: أن يُقبِل كل واحد منهما بوجهه على خصمه، ويستمع إليه حتى يفرغ من كلامه.

والسابع: أن لا يقصد بمناظرته الرياء، والسمعة، والمعاندة[1]؛ فإنه إذا فعل ذلك تشبه بالكباش، والديوك، التي[2] يقصد بها المغالبة.

والثامن: أن يتحرى في كلامه من الحشو والتطويل، [واللفظ الغريب، واللحن][3] الفاحش المستهجن[4].

والتاسع: أن يكون في طلب الحق كمنشد الضالة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو يد من يعاونه، فلا ينكر إذا ظهر له الحق.

والعاشر: أن لا يناظر إلا في[5] مسألة واقعة، أو قريبة / الوقوع، فإن الصحابة [ص: 43] ـ رضي الله عنهم ـ ما كانوا يتناظرون إلا فيما تجدد من الوقائع.

والحادي عشر: أن تكون المناظرة في الخلوة، لا في المحافل، فإن الخلوة أجمع وأحرى لصفاء الذهن.

والثاني عشر: أن لا يخرج من مسألة إلى غيرها، حتى يفهم الصواب [فيها من الخطأ][6]».

---

(1) سقطت من (ق).

(2) في الأصل: الذي.

(3) الموضوع بين معقوفتين سقط من (م).

(4) سقطت اللفظة من (م).

(5) زاد (م): في الحق.

(6) سقطت في (م).

وقال السهيلي[1] الإسفراييني[2]: «من آداب المناظرة أن لا يقصد إلى كلام خصمه، فيأخذ منه ما لم يكن مقصودا [له، وألا يقطعه بالمحاكة والمثابرة[3]، وألا يكون صيّاحا، ولا مضطربا في مكانه، ولا محركا ليديه، ولا عابثا بلحيته، ولا مقبلا[4] بوجهه][5] إلى من لا يتكلم معه من العوام، ولا يستشهد على صحة قوله[6] بشهادة العوام».

(1) زاد في غير الأصل و(ق): الواو.

(2) علي بن أحمد السهيلي الإسفراييني أبو الحسن، فقيه، متكلم، جدلي، محدث، حدث بالجامع الأموي في دمشق سنة 431 هـ انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، رقم: 4797: 41/ 242، وقال السبكي في "طبقات الشافعية الكبرى": «علي بن أحمد السهيلي أبو الحسن الإسفراييني: أحد الأئمة، وقفت له على كتابين أحدهما "كتاب أدب الجدل" وفيه غرائب من أصول الفقه [ومنه ولا شك أخذ النص التالي] وغيره، والآخر في الرد على المعتزلة وبيان عجزهم، وأحسب أنه في حدود الأربعمائة إن لم يكن قبلها بيسير فبعدها بيسير»، رقم: 498: 5/ 246، وانظر أيضا: كحالة، معجم المؤلفين: 7/ 17.

(3) قال في التاج: «الثَّبْرُ: الحبس كالتَّثْبِير ثَبَره يَثْبُرُهُ ثَبْراً وثَبَّرَه كلاهما: حبسه»، والثَّبْرُ أيضا: «المنع والصرف عن الأمر)»: 10/ 307.

(4) (ق): يقبل.

(5) سقطت الجملة بين معقوفتين من (م).

(6) أسقط (م) الكلمة؟؟.

الفصل السادس:
في آفات المناظرة

وذلك من وجوه:

- **أحدُها**: الحسد، وقد قال النبي ـ ﷺ ـ: (الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب)[1]، ولا يخلو[2] المناظر منه؛ فإنه تارة يحمد، وتارة يحمد غيره، فمهما بقي واحد في الدنيا يذكر في العلم، أو يظن أنه أحسن منه فلا بد أن يحسده، ولذلك قال ابن عباس: «خذوا العلم حيث وجدتموه، ولا تقبلوا قول الفقهاء بعضهم على بعض، فإنهم يتغايرون كما تتغاير التيوس في الزريبة»[3].
- **وثانيها**: الترفع والتكبر، و[4]قال ـ عليه السلام ـ: (من تكبر وضعه الله، ومن تواضع رفعه الله)[5].

---

(1) أخرجه ابن ماجة عن أنس: (كتاب الزهد، باب الحسد)، رقم: 4210: 2/ 1408، وضعفه الألباني، وأخرجه البيهقي في "الشعب" عن أبي هريرة، رقم: 6184: 9/ 10، وضعفه الألباني في "الضعيفة"، رقم: 1901: 4/ 374.

(2) في (ق) و(م): يخل.

(3) ذكره ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله": 2/ 295.

(4) زاد (ق): وقد.

(5) قال العراقي: «أخرجه الخطيب من حديث عمر بإسناد صحيح وقال: "غريب من حديث الثوري، ولابن ماجه نحوه من حديث أبي سعيد بسند حسن"، المغني عن حمل الأسفار: 1/ 57، وقال أبو عبدالله محمود الحداد: «قلت: هو في "تاريخ الخطيب" بلفظ: (خفضه الله) مكان: (وضعه)، وفي "الأوسط" للطبراني: (قصمه الله)، مكان: (وضعه)، أخرجاه هكذا من رواية عابس بن ربيعة... وقال الخطيب: "غريب"، ولفظ ابن ماجه من رواية ابن لهيعة عن أبي الهيثم عن أبي سعيد: (من تواضع لله رفعه الله، ومن تكبر وضعه الله)، وهكذا أورده أيضاً أحمد، وأبو يعلي في "مسنديهما". وقال ابن حجر في "الفتح": "خرجه ابن ماجة من حديث أبي سعيد رفعه بلفظ: (من تواضع لله رفعه الله حتى يجعله في أعلى عليين)، قال: "وصححه ابن حبان، بل خرجه مسلم في "الصحيح" والترمذي في "الجامع" بلفظ: (ما تواضع =

- **وثالثها:** الحقد، فلا تكاد[1] ترى مناظرا وإلا يضمر الحقد لخصمه، وقد قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (المؤمن ليس بحقود)[2].
- **ورابعها:** الغيبة، فلا يزال المناظر يذم كلام خصمه.
- **وخامسها:** تزكية النفس، فلا يخلو المناظر من الثناء على نفسه، والتقدم بالفضل على الأقران، وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾[3].
- **وسادسها:** التجسس، فلا ينفك المناظر عن طلب عثرات أقرانه[4]، وتتبع عورات خصمه، [وقد قال ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾[5].
- **وسابعها:** الاستكبار عن الحق[6] وكراهيته، حتى إن من أبغض شيء إلى المناظر إظهار الحق على لسان خصمه][7].

= أحد لله إلاَّ رفعه الله) هكذا خرجاه معاً عن أبي هريرة مرفوعاً. ورواه أحمد، والبزار عن عمر بلفظ: (من تواضع لله رفعه الله)... وفي "الأوسط" للطبراني من رواية أبي معشر عن المقرى عن أبي هريرة: (من تواضع لأخيه المسلم رفعه الله، ومن ارتفع عليه وضعه الله). وأخرجه أبو نعيم وكذا القضاعي كلاهما عن أبي هريرة مرفوعاً، وزاد أبو نعيم في "الحلية" في رواية: (ومن تكبر على الله وضعه الله حيث يجعله في أسفل سافلين). ووجدت أيضاً في "الحلية" في ترجمة سلمان من طريق الأعمش عن أبي ظبيان عن جرير قال: "قال سلمان يا جرير، تواضع لله فإنه من تواضع لله في الدنيا رفعه الله يوم القيامة"...». تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: 1/ 150.

(1) في الأصل: يكاد؟.

(2) قال العراقي في "المغني": «لم أقف له على أصل»: 1/ 33.

(3) النجم/ 31.

(4) (م): التجسس فلا ينفك الناظر عن طلب عثراته.

(5) الحجرات/ 12.

(6) (ق): الخلق.

(7) سقط الموجود بين معقوفتين من (م).

- **وثامنها**: النفاق، فإنهم يلقَوْن الخصوم فلا يجدون بدا من التودّد[1] باللسان، ويعلم أن كل من سمع ذلك منهم أن ذلك كذب وزور ونفاق، وأنهم متواددون[2] بالألسن، متباغضون بالقلوب، نعوذ بالله منه، قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إذا تعلم الناس العلم، وتركوا العمل، وتحابوا بالألسن، وتباغضوا بالقلوب، وتقاطعوا في الأرحام، لعنهم الله[3]، وأصمهم، وأعمى أبصارهم)[4].
- **وتاسعها**: الرياء؛ لأن المناظر لا يقصد إلا الظهور عند الخلق، وانطلاق ألسنتهم بالثناء عليه.

واعلم أن آداب المناظرة كثيرة جدا، ولكن هذا القدر يكفي في التنبيه على ما بقي، وكذلك آفات المناظرة كثيرة جدا[5]؛ لأن كل ما ذكر من الآداب فنقائضها[6] آفات، لكن هذه الخصال هي أمهات الفواحش، سوى ما يتفق لهم من الضرب، والشتم، وتخريق[7] الثياب، والأخذ باللحى[8]، وسب الوالدين، والأستاذين، فإن أولئك ليسوا معدودين في المعتبرين، قال الغزالي: «والأكابر منهم لا ينفكون[9] عن هذه الخصال»[10].

---

(1) التاود؟؟ في (م).

(2) (ق): متوادون/ (م): كلمة غير مفهومة.

(3) زاد (ق) و(م): عند ذلك.

(4) قال العراقي في "المغني" «أخرجه الطبراني من حديث سلمان بإسناد ضعيف»: 1/ 33.

(5) سقطت "جدا" من (ق) و(م).

(6) زاد (م): إلا وتقابلها.

(7) (م): تحريق.

(8) (م): الحواسب؟؟؟.

(9) (ق) و(م): ينفكوا.

(10) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1/ 47.

الباب الثالث:

في الحدّ

اعلم أن هذا الكلام في هذا الباب[1] في مقدمة[2]، وستة فصول. أما المقدمة ففي تقسيم[3] العلم:

[المقدمة:

في تقسيم العلم]

وهو ينقسم إلى:

- «تصور» كالعلم بحقيقة الإنسان.
- وإلى «تصديق» وهو العلم بنسبته، كقولنا[4]: "زيد قائم" أو[5] "ليس بقائم".

والعلم بكل واحد من هذين القسمين، إما أن يكون ضروريا مطلقا، أو نظريا مطلقا، أو يكون[6] البعض ضروريا[7] والبعض كسبيا، والأول والثاني باطلان، فيتعين الثالث.

بيان بطلان الأول: أنها لو كانت كلها ضرورية، لكانت جميع المعارف حاصلة لنا، وليس كذلك.

---

(1) (ق) و(م): اعلم أن الكلام في هذا.

(2) (ق): مستوعبة في فصول.

(3) في غير (ق) و(م): فهي تقسيم.

(4) سقطت الكاف في (ق).

(5) زاد (ق) و(م): زيد.

(6) سقطت في (ق).

(7) (ق): نظريا.

وبيان بطلان القسم الثاني: وهو أن تكون كلها نظرية؛ لأنها لو كانت كذلك، [1] فإن كان/ مطلوبنا هو التصوّر، لابد من تصورات أُخَر يُتوصل بها إلى معرفة هذا التصور [ص: 44] المطلوب، وتلك التصورات أيضا نظرية، فإن كانت مستفادة من مطلوبنا لزم الدّور، وإن كانت مستفادة من غيره لزم التّسلسل، وكل واحد من الدّور والتّسلسل محال؛ لأنه يلزم[2] أن لا يحصل لنا شيء من المعلوم؛ لأنها موقوفة على نفسها إن[3] كان الواقع هو الدّور، أو على معرفة ما لا يتناهى وهو التّسلسل، فلا تكون كلها نظرية، ومثل هذا أيضا يلزم إذا كان مطلوبنا هو التّصديق.

واعلم أن كل واحد من العلمين لابد له من طريق يُتوصّل بصحيح النظر فيه[4] إليه، لكن ما يكون من هذه الطرق موصلا إلى التّصوّر يسمّى: «**حدّا**»، وما كان موصلا إلى التّصديق يسمى «**دليلا**». [والنظر إنما يكون في **الدّليل**، والدّليل منتج للعلم.

ولـمّا كان التّصديق مسبوقا بالتصوّر، والتصوّر إنما يدرك بالحدّ، والحدّ إذن متقدّم][5]، وبه يدرك حقيقة النّظر، والنّظر يدرك به تصحيح الدّليل، والدّليل يحصل به العلم، فهذا وجه ترتيب هذه الأبواب.

وإذا تقررت هذه المقدمة فنعود إلى الفصول.

---

(1) زاد (م): أن نقول.

(2) سقطت من (م).

(3) (م): لو.

(4) سقطت "فيه" عند (ق) و(م).

(5) ما بين معقوفتين ساقط من (م).

الفصل الأول:

في مدلوله لغة واصطلاحا

واعلم أن «الحد» على أربعة أقسام: لغوي، وشرعي، وهندسي، ومنطقي.

- فأما "**اللغوي**": فقال المازري: «هو المنع، ومنه قيل للبوّاب: حدادا؛ لأنه يمنع الداخل من الدخول، والخارج من الخروج، ومنه سمّت[1] قريش خزنة جهنم: حدادين»[2].

وقال عبد الجبار الهمداني[3]: «الحد في اللغة: **النهاية**، فنهاية كل شيء حده»[4].

وقيل الحد في اللغة: «**هو القاطع بين شيئين**؛ سمي بذلك لأنه يقطع من المحدود ما ليس من جنسه، من قولهم: "فلان محدود"، إذا كان مقطوعا من الخير ممنوعا منه، ومنه شُمّي الحديد حديدا؛ لأنه يقطع ويمنع نفوذ شيء فيه[5]»[6].

- وأما "**الشرعي**": فهو «**حد الجُناة**[7] **والعصاة عقوبة لهم، ومنعا لهم من العود إلى ما عوقبوا عليه**»، ومنه تسمية[8] المرأة المتوفى عنها زوجها: «حادة»، وإحدادها: امتناعها من الطيب والزينة شرعا.

---

(1) (م): سميت؟؟.

(2) من شرحه للإرشاد المسمى: "المهاد في شرح الإرشاد".

(3) قاضي القضاة المعتزلي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الرازي الهمداني الأسدأبادي (359-415هـ/ 969-1025م).

(4) انظر كلام القاضي عبد الجبار عن الحد في: المغني، 5/ 35-7/ 25. شرح الأصول الخمسة، تح: عبدالكريم عثمان، ص:347. وراجع: الزبيدي، تاج العروس: 8/ 6.

(5) (م): يقطع نفوذ شيء منه.

(6) راجع: الزبيدي، تاج العروس: 8/ 6.

(7) (ق): الزناة.

(8) (م): سميت.

- وأمـا الحد "**الهندسي**": فهو «**عبارة عن نهاية الشـــيء**»، ونهايـة الشـــيء إنمـــا سميت[1] حدا لمنعها مـا ليس منه أن يدخل فيه، ومـا هـو منـه أن يخـرج عنـه، وذلـك كحدود العقار [من الديار][2] والجَنّات[3] ومـا كان في معناها.

- وأمـا الحـــد "المنطقـي": فهـو المصـطلح عليـه في جميـع العلـوم، وهـو «**حـد الحد**[4]».

- وقد اختلف الناس فيـه، هـل يرجـع إلى قـول الحـاد؟ أو إلى نفـس المحـدود، وصفته التي تصفو له، وتختص به؟

- فقالت طائفة من المتكلمين والحكمـاء: «إن الحد راجع إلى قول الحاد وعبارته، دون المعقول».

- ويدل على ذلك وجوه:

- **أحدها**: أنا قد اتفقنا على أن من شرط الحد الطـرد والعكـس، وهـذا لا يجـري في معقول الشيء ومـاهيته، فإنها لا تطرد ولا تنعكس.

- **والثاني**: أن السائل إنمـا يطلب من المسؤول الحاد أن يأتي بمـــا هـو تحـت كسـبه، واقتداره إنمـا هو: اللفظ والعبارة عن المحدود فقط.

- **والثالث**: أن الطرد والعكس إنمـا يكونان[5] في اللفظ، فتُقدم وتـؤخر، ولا يتجـه هذا في المعقول.

---

(1) (م): جعلت.

(2) سقطت في (م).

(3) (م): الجبات.

(4) (م): للحد.

(5) (ق) و(م): يكون.

وقالت طائفة أخرى: «إن الحد راجع[1] إلى نفس المحدود ومعقوله الذي به يتميز عن غيره، فإن الحقائق تتميز بمعقولها، لا باللفظ؛ لأن[2] اللفظ إنما يطلق على معقول هو في نفسه متميز عن غيره، كالسواد فإنه متميز عن البياض، وعن سائر الحقائق، حتى لو قُدِّر عدم العبارة فإن هذه المعقولة متميزة».

فإذن الحد يرجع إلى نفس الشيء وصفته[3]، فحد الشيء عند هؤلاء، وحقيقته، وخاصيته، وماهيته، وذاته، وعينه، ونفسه، بمعنى واحد، فالجواب عن كل لفظة من هذه التسميات بمعنى واحد، كان الجواب كافيا أو مدخولا.

فأما أصحاب القول الأول فلهم في ذلك تعريفات:

[ص: 45] ▪ **الأول**: قال القاضي أبو بكر/ : «الحد هو تفسير المسؤول عنه بقول جامع مانع»[4]، وهذا الحد هو حد الحد[5]، وكلما كرر السائل السؤال، وزاد فيه، كررنا له الجواب من غير زيادة فيه.

واحتج لما قاله، بأنه لو كان الحد هو الحقيقة، لصدق إطلاق الحد على كل ما[6] يصدق عليه إطلاق الحقيقة، وهو غير مطرد في حق الله ـ تعالى ـ؛ حيث يقال له: "حقيقة" ولا يقال له: "حد"[7].

---

(1) (ق): أجمع؟؟.

(2) (ق): فإن.

(3) (ق) و(م): وصفاته.

(4) يقول الباقلاني في "التقريب والإرشاد": «إن قال قائل: ما حد الحدود؟ قيل له: هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه»: 1/ 199، بتح: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد.

(5) كررت: "وهو حد الحد" في الأصل.

(6) في غير (ق) و(م): من.

(7) انظر: الجويني، الكافية بالجدل، ص: 7.

▪ [1]التعريف الثاني: قال القاضي عبد الوهاب: «[الحد عند الأصوليين هو القول الحاصر لمحدوده على وجه يجمع ويمنع، كقولنا: "الحركة نقلة"، و"العلم معرفة"، فهذا حد[2] جامع مانع». ثم أورد سؤالا فقال: «إن قال قائل: "إذا قيل لكم[3]: ما حد الحركة التي هي نقلة؟ بم تجيبونه؟". قيل له: "هذا السؤال [4]يتوجه على كل قائل بالحد، وجوابنا عنه أحد شيئين: إما أن نقول: حده ما قد وصلت ذكره بذكره، وهو أنها نقلة، الثاني: أن نقول: أنت رجل معنت في السؤال؛ لأنك عارف بحد ما سألت عن حده، فأنت كمن قال: ما اسم عيسى بن مريم، فجوابنا أن نقول له: أنت عارف أو مغفل، فننبهك عليه"»[5].

▪ التعريف الثالث: قال بعض الحكماء: «الحد لفظ[6] وجيز دال على طبيعة الشيء الموضوع، مميز له عما سواه».

▪ التعريف الرابع: لأرسططاليس[7]: «إن الحد هو الذي إذا زدت فيه نقصت من المحدود، وإن نقصت منه زدت في المحدود»[8]. مثال ذلك: إذا زدت في حد

---

(1) زاد (ق): واو العطف هنا.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): سقطت "لكم".

(4) زاد (م): إنها.

(5) نص القاضي عبد الوهاب هذا مقتبس في الغالب من كتابه: "الإفادة في أصول الفقه"، وهو من الكتب المفقودة التي أكثر النقل عنها القرافي في شرح تنقيح الفصول، صرح بذلك في مقدمة كتاب "الذخيرة" حيث قال: «واعتمدت في هذه المقدمة على أخذ جملة كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب، وهو مجلدان في أصول الفقه». انظر: الذخيرة، تح: محمد حجي: 1/ 55.

(6) (ق) و(م): قول.

(7) أَرِسْطُو أو أرِسطوطاليس أو أرسطاطاليس (384 ق.م-322 ق.م)، الفيلسوف اليوناني الكبير، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين في التارخ البشري.

(8) انظر تفصيلات أرسطو في تعريفات الحد، في كتابه "المنطق"، تح: عبد الرحمن بدوي، 2/ 647. وانظر هذا التعريف في جابر بن حيان، مختار الرسائل، تح: بول كراوس، ص:97.

الإنسان وقلت: "إنه حي ناطق، ميت، [كاتب أو شاعر"، فقد أخرجت من حد الإنسان أكثره، وإن نقصت من الحد فقلت: إنه "حي ناطق" ولم تقل: "ميت"][1] دخل فيه من هو[2] حي[3] ناطق من الروحانيين. وكذلك إن قلنا: "الإنسان حي ميت"، زدنا في المحدود، فأدخلنا فيه البهائم؛ لأنها حية ميتة.

وشرط الحد أن يدور على المحدود، بحيث لا يزيد في[4] الموضوع شيئا، ولا ينقص منه كقولنا: "الإنسان هو حي ناطق ميت"، فقولنا: "حي" يعم الإنسان وغيره، وقولنا: "ناطق" يخرج ما سواه من الحيوانات، فتدخل[5] فيه الملائكة والجن، [فإنها ناطقة، وقولنا: "ميت"[6]، يخرج الملائكة والجن][7].

- قال أرسططاليس: «هذا هو الحد الكامل للإنسان، الذي لا يشاركه[8] فيه شيء».

وأما القائلون بأن[9] الحد يرجع إلى نفس الشيء وصفته التي تصفو له، فلهم فيه تعريفات:

- <u>الأول</u>: قال أبو إسحاق الإسفرايني: «الحد هو نفس الشيء وذاته التي بها يتميز عن غيره».

---

(1) هذا الموضوع بين معقوفتين سقط من الأصل، وأثبتناه من (ق) و(م).

(2) سقطت "هو" من (ق).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) (ق): على.

(5) (ق): فتدخل.

(6) (ق): ميتة.

(7) الموضوع بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(8) (م): يشرك.

(9) (م): أن.

- التعريف الثاني: قال القاضي عبد الوهاب: «فإن قال قائل: ما حد الحد؟ قلنا: هو حد نفسه، فهو[1] جامع مانع».

ولا يمتنع أن يكون الشيء حدا[2] لنفسه ولغيره، كما لا يمتنع أن يكون الخبر خبرا عن نفسه وعن غيره[3]، والعلم علما بنفسه وبغيره[4]، ولهم فيها[5] تعريفات كثيرة.

وقال[6] بعض الأئمة: «هذا الخلاف لفظي، فإن الكل[7] اتفقوا على أن الحد إنما[8] يؤتى به ليثبت للسائل الفهم بحقيقة المحدود، وإذا أتاه بلفظ الحد، فلابد تحته من ماهية معقولة، حتى لو لم تكن لم يحصل له فهم. وأيضا لو لم يكن لفظ مطابق للماهية لم يجد السائل من أين يقتنص[9] تصور[10] المحدود، فلا خلاف إذن».

ثم يبقى سؤال[11]، وهو أن يقال: أيهما أسعد بلفظ الحد، هل اللفظ، أو المعقول؟

فقالوا[12]: «الأسعد إنما هو اللفظ؛ لأنه يجري فيه الطرد والعكس»، ويدل عليه ما قاله القاضي أبو بكر في تعريفه المتقدم[13].

(1) (ق): وهو.
(2) (ق): كحد.
(3) (ق) و(م): وغيره.
(4) في غير (ق) و(م): ولغيره.
(5) (ق) و(م): فيه.
(6) حذف الواو في (م).
(7) (م): كلا.
(8) سقطت من (م).
(9) (ق): سقطت: "يقتنص".
(10) (ق): يتصور.
(11) (ق) و(م): سؤالا؟؟.
(12) (ق): فقال.
(13) سقطت في (ق) و(م).

وقال المـازري: «فعلى مـا قرروه[1]، إذا كان الغرض [من الحد إنمـا هـو العلـم][2] بالمحدود، فمَنْ[3] عِلمه على أي وجه كان، فقد حصل الغرض منه، سـواء حصـل لـه من خاصية نفسه، أو من القـول المفسـر لهـذه الخاصـية، فـالخلاف عـلى هـذا الوجـه قريب[4] المـأخذ»[5].

---

(1) (م): قررنه؟.

(2) (م): إنما هو العلم.

(3) (ق): فهو؟؟.

(4) سقطت من (ق).

(5) المازري، المهاد في شرح الإرشاد..

الفصل الثاني:
في أقسام المعرِّف

وهو على ثلاثة أقسام:

- الحد.
- والرسم.
- والمثال.

وكل واحد من هذه الثلاثة، إما تام، وإما ناقص.

وزاد إمام الحرمين على هذه الستة:

- السبر والتقسيم[1]، فجعله من جملة/ المعرِّفات. [ص: 46]

وزادوا[2] أيضا على هذه المعرِّفات:

- التعريف اللفظي، فالمعرِّفات[3] على هذا ثمانية.

واعلم أن بعض المتأخرين ذكر دليلا على حصر الستة الأول[4]، فقال: «المعرِّف للماهية لا يخلو إما أن يكون نفس الماهية، أو أعم منها، أو أخص منها، أو بأجزائها المساوية لها في الخصوص والعموم، أو ببعض أجزائها الداخلة فيها، أو بما[5] هو خارج عنها، أو بما يتركب على[6] الداخل والخارج.

---

(1) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه: 2/ 534 وما بعدها.

(2) (م): وزاد.

(3) (م): المعرفة.

(4) (ق): الأولى.

(5) (ق): وبما.

(6) (م): منها عن.

والقسم الأول: باطل؛ لأن المعرِّف لابد أن يكون معلوما قبل المعرَّف به[1]، ويستحيل أن يكون الشيء معلوما قبل نفسه.

والثاني: أيضا باطل، وهو[2] التعريف بالأعم، لصدقه على غيره.

والثالث: أيضا باطل، وهو التعريف بالأخص، لكونه أخفى[3] من المحدود.

فيتعين أن يكون المعرِّف هي[4] الأجزاء المساوية[5]، أو الخارج[6] عنها، أو المركب من الداخل والخارج.

والقسم الأول: وإن[7] كان يجمع الأجزاء التي هي الجنس والفصل، ويشترط أن يكون الجنس قريبا، وهذا هو "الحد التام"، مثال ذلك في حدّنا للإنسان[8] بأنه: "الحيوان الناطق".

وإن كان التعريف ببعض الأجزاء، فلابد أن يكون ذلك البعض مساويا للماهية في العموم والخصوص، بأن توجد الماهية بوجوده، وتُعدم بعدمه، والتعريف به يسمى "حدا ناقصا"، كتعريف الإنسان بالناطق[9].

---

(1) سقطت "به" من (ق) و(م).

(2) سقطت من (م).

(3) (م): خفي.

(4) (ق): هو.

(5) (ق) و(م): المتساوية.

(6) (م): الخارجة.

(7) (ق) و(م): إن بدون واو.

(8) (ق) و(م): الإنسان.

(9) زاد (ق): وحده وهو الحد الناقص، (م): وحده.

وإن كان التعريف بالداخل والخارج، فإن كان الداخل جنسا قريبا، والخارج خاصة، فهو "الرسم التام"، كما إذا عرفنا الإنسان بالحيوان الضاحك.

وإن كان التعريف بالخارج عن[1] الماهية، إما أن يكون صفة للماهية، وإما أن يكون ذاتا، وإما أن يكون لفظا.

فإن كان[2] صفة للماهية، فلا[3] بد أن تكون لازمة مساوية للماهية؛

أما أنها "لازمة[4]"، احترازا من الخاصة المفارقة، كالكتابة بالفعل.

وأما أنها "مساوية"، احترازا عن العرض العام، كالمشي للإنسان، فإن التعريف بها يكون منعكسا غير مطرد، والتعريف بالخارج[5] الذي هذا شأنه، هو المسمى بـ«الرسم بـ«الرسم الناقص»، كقولنا في تعريف الإنسان: هو الضاحك، أو[6] الكاتب.

وإن كان الخارج عن الماهية ذاتا، فلا يخلو إما أن يكون بينهما وبين الماهية مناسبة[7] في أمر أو لا.

فإن لم يكن، استحال أن تعرف إحداهما الأخرى؛ لأنهما ذاتان متباينتان[8]، فلا يصح تعريف إحداهما بالأخرى.

---

(1) (ق): على.

(2) (ق): يكون؟.

(3) سقطت الفاء في الأصل هنا وفي عدة مواضع من هذا القبيل؟؟كما سقطت من (ق).

(4) زاد (م): للماهية.

(5) سقطت الباء من (ق).

(6) الواو بدل "أو" في (ق) و(م).

(7) (ق) و(م): مشابهة.

(8) في الأصل: "متباينان".

وإن كان بينهما مشابهة، فهو التعريف بالمثال، كما إذا شبهنا العقل[1] بالنور، وشبهنا الإرادة الكلية بالإرادة الإنسانية.

ثم ذلك[2] النظير إما أن يكون أقرب و[3]أعرف، أو لا يكون.

والأول هو التعريف بـ«المثال التام» ـ كما سبق من المثالين ـ.

وإلا فهو التعريف بـ«المثال الناقص»، كما لو عرفنا الأنفس المفارقة بالجزء.

وإن كان الخارج عن الماهية لفظا، فإن وقع التعريف به[4] فهو «التعريف اللفظي»، وهو تبديل لفظ بلفظ مرادف له أشهر منه عند السامع، كما إذا قيل: ما الخمر؟ فيقال: العُقَار.

فخرج[5] من هذا التقسيم أن المعرِّفات سبعة[6]: الحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص، والمثال التام، والمثال الناقص، والتعريف اللفظي، والثامن: هو السبر والتقسيم».

واعلم[7] أن بعض الأصوليين رأى أن إطلاق الحد على هذه المعرِّفات إنما هو بطريقة[8] الاشتراك، [ومعاني اللفظ المشترك[9]][10] لا يصح أن تجمع في حد واحد،

---

(1) في الأصل: العاقل.
(2) (م): ذاك.
(3) (ق): أو بدل الواو.
(4) (ق): فيه.
(5) (م): ويخرج.
(6) زاد (ق): وهي.
(7) سقطت من (م).
(8) ق) و(م): بطريق.
(9) سقطت من (م).
(10) سقطت من (ق).

لعدم اشتراكهما[1] في معنى كلي، وقسمهما[2] على ثلاثة أقسام: حد حقيقي، ورسمي، ولفظي، ثم قال: «الحد الحقيقي: ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة، وهو ينقسم إلى تام وناقص، والحد اللفظي: ما أنبأ بلفظ أظهر منه»، وذكر السبر والتقسيم في أثناء كلامه، ولم يذكر المثال، وهذه طريقة أبي عمرو بن الحاجب[3].

(1) (ق): اشتراكها.

(2) (ق) و(م): وقسمها.

(3) انظر: ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، تح: نذير حمادو، 1/ 207.

الفصل الثالث:

في بيان ما يمكن معرفته بالحد والرسم[1] وما لا يمكن ذلك[2] فيه

[ص: 47] / قال قطب الدين المصري[3]: «اعلم أن الموجود[4] إما أن لا يكون له جزء[5]، أو يكون، وعلى كل واحد من التقديرين، إما أن يكون جزءا من غيره أو لا يكون، فهذه أقسام أربعة:

الأول: الموجود البسيط هو[6] الذي لا يتركب[7] في ذاته، ولا يتركب[8] عنه غيره، فهذا القسم لا يعرّف لا[9] بالحد [ولا بالرسم التام][10]؛ لأن كل واحد من هذين التعريفين لابد فيه من ذلك[11] الحد، ولما كان البسيط لا حد له، استحال تعريفه[12] بهما.

---

(1) سقطت كلمة "الرسم" من (م).

(2) (م): معرفته.

(3) إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري أبو إسحاق (ت.618هـ/ 1221م)، إمام العقليات، انتقل إلى مصر، وأقام بها مدة، ثم سافر إلى خراسان، وصار من كبار تلاميذ الفخر الرازي، وقتله التتار بنيسابور. من مؤلفاته: "شرح كليات القانون لابن سينا"، و"شرح المحصل في أصول الدين للرازي"، و"فوائد مختلفه من كتاب معارج". انظر: السيوطي، حسن المحاضرة: 1/ 540، والسبكي، طبقات الشافعية، رقم: 1109: 8/ 12.

(4) في الأصل: الوجود؟.

(5) (ق) جزءا؟؟/ (م): كلمة غير مفهومة.

(6) (م): وهو.

(7) (م): يركب.

(8) (م): يركب.

(9) (م): كلمة غير واضحة.

(10) سقطت من (م).

(11) (م): ذا.

(12) (ق): تعريف، (م): التعريف.

ولا يمكن أيضا تعريف الغير به؛ إذ ليس جزءا من الغير، ولا يمكن أن يذكر في معرض التعريف الحدي والرسمي[1] بالنسبة إلى الغير، ومثال هذا القسم: واجب الوجود لذاته.

والثاني: البسيط الذي يتركب عنه[2] غيره، فهذا لا يمكن تعريفه بالحد ولا بالرسم التام على ما علمت، ولكن يمكن تعريف غيره به[3] حدا ورسما، إلا أنه[4] يجب أن يكون جنسا ليس فوقه جنس آخر، وإلا كان مركبا، بل يجب أن يكون فصلا أو جنسا عاليا، كالجوهر الفرد عند من يقول به، فإنه لا يمكن تعريفه بالحد، ويمكن تعريف الجسم به، وكذلك النطق لا يمكن تعريفه بالحد التام لبساطته، ويعرّف به الإنسان.

والقسم[5] الثالث: المركب الذي لا يتركب عنه غيره، فهذا يمكن تعريفه بالحد والرسم التامين، لكونه مركبا، ولا يمكن تعريف الغير به[6]؛ إذ ليس جزءا من غيره، ومثاله: الإنسان المعين، فإنا نحدّه بكونه "حيوانا ناطقا"، و"حيوانا ضاحكا"، ولا يمكن أن يعرّف به غيره.

والقسم[7] الرابع: الذي هو مركب في نفسه، ومركب[8] عنه غيره، فهذا يعرّف ويعرّف به، أما تعريفه في نفسه فلكونه مركبا، وأما تعريف الغير به فلكونه جزءا من

---

(1) (ق): الرسم.

(2) (ق) و(م): إليه.

(3) (م): ولكن تعريف غيره به.

(4) (ق): لأنه.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): منه؟؟؟.

(7) سقطت في (م).

(8) (ق) و(م): ويتركب.

الغير، ومثاله: الحيوان فإنه يعرّف بأنه "الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة"، ويعرّف به[1] الإنسان، حيث يقال: "إنه الحيوان الناطق"»[2].

(1) سقطت من (ق).

(2) نص القطب المصري من "شرحه على المحصل" للفخر الرازي، وهو ما يزال مخطوطا، توجد نسخة منه بمكتبة راغب باشا بإسطنبول برقم: 792 (رأيت صورا لواجهة المخطوطات وللصفحات الأولى والأخيرة منها بالشبكة العنكبوتية).

الفصل الرابع:
في حكم الحد

وقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أنه واجب، واحتج لذلك بأن المحدود لا يُعلم إلا بالحدّ، قولا كان أو صفة نفس، و[1]الحقائق الشرعية والعقلية واجبة، [ولا يتوصل إليها إلا بالحدّ][2]، وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به فهو[3] واجب، فالحدّ واجب.

- **والقول الثاني**: إن الحدّ لا يجب، واحتج بأن معرفة المحدود لا تتوقف على الحدّ، بل قد يعرف المحدود مع الجهل بحدّه؛ ولأن من الأشياء ما لا يحدّ، وهي أمور أربعة:

- الأول: الوجود المطلق، ولهذا امتنع أن يحدّ الباريء ـ تعالى ـ.

- والثاني: العدم المطلق؛ إذ ليس له[4] ذات ولا صفة محقّقة.

- والثالث: الحال، وهي صفة النفس، وإنما امتنع تحديدها؛ لأن الحال لا حال لها فتحدّ بها، ولا ذات لها فتوصف بحال، فامتنع تحديدها لهذا.

- والرابع: النسب والإضافات[5]، وهي كل ما يقع بين موجودين، وذلك كالمماثلة، والمضادة، والمخالفة، والشرطية، والدليلية، والتعليلية[6]، وما كان في معنى هذا، وزاد بعضهم الكثرة، والقلة، والوحدة، فهذه الأقسام لاتحدّ مع أنها معروفة.

---

(1) سقطت الواو من (ق).

(2) سقط من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق).

(5) (ق) النساب والإضافات، (م): والنسب والإضافة.

(6) سقطت من (ق).

ثم أصحاب هذا القول أوجبوا الحاجة إلى الحد عند رَوْم[1] بيان [المحدود][2] إذا دعت الحاجة إلى معرفة حدّه، وذلك في حق شخصين:

أحدهما: جاهل بالمحدود، فيطلب معرفته من حدّه إذا تمنا[3] له ذلك، وكان عارفا بضرب الحدود.

والشخص الآخر: أن يكون عارفا بالمحدود، ولا يعرف كيفية ضرب الحدّ له[4]، ولا الميز بينه وبين غيره مما ليس بحدّ.

ومتى خرج الحدّ[5] عن هذين الشخصين، لم تكن له إفادة معلومة[6] يحال بطلبه عليها.

- **القول الثالث**: بالتفصيل، وهو أن كل مسألة لا يتوصّل المكلّف إلى معرفة التوحيد والنبوة فيها إلا بعد علمه بحدّها، / فمعرفة حدّها واجب[7] عليه؛ إذ يستحيل أن يعرفها دون معرفة حدودها التي هي صفات[8] أنفسها، ولوازمها المختصّة بها، وقالوا: ذلك واجب على كل عين على القول بوجوب المعرفة بالرسول والمرسل على كل مكلف[9]، وأما العلم بأنحاء الشريعة، ففرض على الكفاية، [ص: 48]

(1) (ق): لزوم.

(2) (م) البيان، وسقطت "المحدود".

(3) (ق) و(م): تهيأ.

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت لفظة "الحد".

(6) سقطت من (م).

(7) (م): واجبة.

(8) (م): صفة.

(9) زاد (م): ومكلفة.

وعملك[1] لا يتم أيضا إلا بمعرفة حدودها، والألفاظ الدالة عليها، وما عدا ذلك من الحقائق لا يجب الحدّ فيها.

(1) (ق): وذلك أيضا.

الفصل الخامس:
في شروط الحد

وهي أربعة: اثنان في الصحة، واثنان في الكمال.

- **الأول**: من **شروط الصحة**: أن يكون جامعا مانعا، وبعضهم يعبر عن هذا الشرط بأن يقول: من شرطه أن يكون مطردا منعكسا.

- **والثاني**: أن يكون مبنيا عن خاصية المحدود.

- **والثالث**: ـ وهو الأول من **شرطي الكمال**: ـ أن يكون سالما من الحشو والتكرار الذي لا يفيد.

- **والرابع**: ـ وهو الثاني من شرطي الكمال: ـ أن تكون لفظة الحد في الشهرة مثل المحدود أو[1] أشهر منه.

فأما الشرط الأول:

فمعنى قولهم: «جامعا»، أن يكون جامعا لجملة أفراد المحدود حتى لا يخرج منه[2] شيء.

ومعنى قولهم: «مانعا»: ألا يدخل فيه شيء مما هو خارج عنه.

وجعل المازري الجمع والمنع شرطين، وإنما اشترط[3] فيه الجمع؛ لأنه إذا لم يكن كذلك كان المحدود أعم من الحد، ومن شرطه[4] أن يكون مساويا له[5].

---

(1) الواو بدل "أو" في (ق).

(2) (ق): عنه.

(3) (ق): شرط.

(4) (ق) ومن شرط الحد.

(5) (ق): للمحدود.

وإنما اشترط فيه «المنع»؛ لأنه [إذا لم يكن كذلك كان الحدّ أعم من المحدود، ومن شرط الحد أن يكون مساويا للمحدود.

واعلم أن العموم في الحدّ][1] زيادة في المحدود، [والخصوص فيه نقصان من المحدود][2]، وذلك مُفسد للحدّ.

قال المازري: «والجمع في أوضاع المتكلمين يسمى طردا، والمنع يسمى عكسا، فالحدّ الجامع المانع هو[3]: المطرد المنعكس.

وبيان ذلك بالمثال: أنا[4] إذا قلنا في حد العلم هو معرفة المعلوم، كان صورة "**الطرد**" منه أن تجعل المحدود[5] أول كلامك مقرونا بلفظة: "كل"، فتقول: "كل علم معرفة"، فقد جمعنا[6] آحاد العلم في المعرفة بلفظة: "كل" الموضوعة في اللغة للإحاطة جمعا يطابقه المنع، وهذا الجمع هو الطرد، فلا فرق بين قولهم: جمع أو طرد.

ولو قلنا مثلا: "كل علم ضروري معرفة"، لاختل الطرد لخروج العلم النظري من هذا الحدّ، وكذلك لو[7] قلنا: "كل علم صفة"، لاختل من جهة عكسه.

وأما صورة "**العكس**" الذي هو "المنع"، فهو أن تجعل الحدّ أول كلامك مقرونا بلفظة: "كل"، فتقول: "وكل معرفة علم"، فما كان موضوعا صار محمولا، وما كان

---

(1) الموضوع بين معقوفتين كتب في الأصل ثم شطب عليه خطأ، وقد تأكدت صحة ثبوت المحذوف بعد المقارنة مع بقية النسخ.

(2) سقط من (ق).

(3) زاد (م): المسمى.

(4) سقطت من (ق).

(5) (م): للمحدود؟؟.

(6) (ق): جمع؟.

(7) (م): إن.

محمولا صار موضوعا، فلو قلنا: "وكل معرفة ضرورية علم"، لاختل المنع المقصود من الحد»[1]. (انتهى كلام المازري).

ثم قال: «واختلف الناس في كيفية الطرد والعكس، فذهب[2] العراقيون إلى أن الطرد يكون بلفظ الإثبات، وكذلك العكس، بيان ذلك بالمثال في حد الإنسان، فتقول: "كل إنسان فهو حيوان ناطق، وكل حيوان ناطق فهو إنسان"، فهاتان العبارتان إحداهما طرد والأخرى عكس. وذهب الخراسانيون من أئمتنا إلى[3] أن هاتين العبارتين طرد، واستعملوا في [العكس حرف النفي][4]، وقالوا: "كلما ليس بإنسان فليس بحيوان ناطق، وكل ما ليس بحيوان ناطق فهو ليس بإنسان"»[5].

قال المازري: «وعندي أن هذا الاختلاف راجع إلى الاختيار[6]، وطلب المعاني في الإفادة، وإلا فمعلوم أن حقيقة العكس رد المتقدّم في اللفظ متأخراً، والمتأخر متقدما»[7].

وقال أبو عبد الله محمد بن دوناس[8] في «شرح الإرشاد»[9] له: «اعلم أن لهم في الطرد والعكس اصطلاحين:

(1) المازري، المهاد في شرح الإرشاد (مخطوط موزع)..
(2) في الأصل: فذهبت؟؟.
(3) سقطت من (ق) و(م).
(4) (ق): بالعكس حرف نفي.
(5) المازري، المهاد في شرح الإرشاد..
(6) (ق): الاختبار.
(7) المازري، المهاد في شرح الإرشاد.
(8) في (م): قال أبو محمد.
(9) شرح ابن دوناس للإرشاد: لم أقف عليه.

⊛ **أحدهما:**

- أن الطرد هو ما تعبِّر به في أول الكلام[1] فتبتدئ به.

- والعكس هو ما كان خبرا عما طردته أولا حين ابتدأت وتصيره الآن مبتدأ[2]، وسواء كان/ في النفي أو في الإثبات. [ص: 49]

مثاله في الإثبات أن تقول في حد العلم: "كل علم معرفة، وكل معرفة علم".

ومثالُه في النفي: "كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة، وكل ما ليس بمعرفة فليس بعلم".

⊛ **والاصطلاح الثاني:** أن يعبروا بالطرد[3] عن الإثبات، وبالعكس عن النفي. فالإثبات أن يأتي بكل، والعكس أن يأتي بما ليس[4]؛ فإن النفي عكس الإثبات.

فهذان اصطلاحان أحدهما باعتبار التقديم والتأخير، سواء كان في النفي أو الإثبات، والثاني باعتبار النفي والإثبات».

فائدة: قال صاحب «الذخيرة»[5]: «الحد بالنسبة إلى الجمع والمنع على أربعة أقسام:

- جامع مانع.
- ولا جامع ولا مانع.
- وجامع غير مانع.

---

(1) (ق): كلامك، (م): كلامه.

(2) (ق): مبتدئا.

(3) (ق) و(م): النفي؟؟.

(4) (م): وليس.

(5) يعني شهاب الدين القرافي.

- ومـانع غير جامع.

مثال الجمع[1] المـانع: قولنا في حد الإنسان هو: "الحيوان الناطق".

ومثال الثاني: [قولنا في حده][2] هو: "الحيوان الأبيض"؛ مـا جَمَـعَ لخـروج الحبشـة منه، ومـا مَنَعَ[3] لدخول الإبل والغنم البيض فيه.

ومثال الثالث: قولنا[4] في حده: "هو الحيوان"؛ جمع[5] جميـع أفـراد الإنسـان، ومـا منع؛ لدخول الفَرَس وغيره فيه[6].

ومثال الرابع: قولنا في حده: "هو الحيوان الرجل"؛ هو مـانع لأنـه لم يتنـاول هـذا اللفظ غير[7] الإنسان، وهو غير جامع لخروج النساء والصبيان.

فهذه الأربعة كلها فاسدة إلا الأول، وهو الجـامع المـانع[8]. وفسـادها إمـا لعـدم الجمع، أو لعدم المنع أو لعدمهمـا معا»[9].

وأمـا الشـرط الثاني:

وهو أن يكون اللفظ المستعمل في الحد منبئا عن ذات [10] [المحدود؛ لأنّـا قـد نجـد من الألفاظ مـا يطرد وينعكس في الشـيء، وليس فيه إنباء عن حقيقة المحدود.

---

(1) في غير الأصل: الجامع.
(2) سقطت من (م).
(3) (ق) و(م): ولا مانع.
(4) سقطت من (م).
(5) سقطت من (م).
(6) "فيه" سقطت من (ق) و(م).
(7) (ق) سقطت الكلمة، (م): إلا.
(8) سقطت الكلمة في (م).
(9) انظر : القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ص:7.
(10) هنا يبدأ سقط طويل من النسخة (م).

مثال ذلك: قول القائل: "كل ما علمك الله علما[1] فهو معرفة، وكل معرفة فقد علمها الله علما". فهذا وأمثاله ليس فيه إنباء عن حقيقة المحدود؛ لأن المحدود الذي هو العلم يحتاج مع هذا القول إلى بيانه في نفسه.

أما الشرط الثالث:

وهو أن يكون سالما من التكرار والحشو؛ فهذا يعبرون عنه بالتركيب في الحد. وقد اختُلف فيه: فمنهم من أجازه، ومنهم من منعه، وهو القاضي أبو بكر[2].

وأما الشرط الرابع:

فلأنه لو لم يكن كذلك، لكان فيه تعريف الشيء بما هو أخفى منه، وذلك لا يحصل به تعريف.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) الباقلاني.

الفصل السادس:

في معرفة الخلل الواقع في الحدود

اعلم أن الحد قولٌ مؤلَّفٌ من ذاتيات الشيء، ويشتمل على الجنس والفصل، فهو مركب، وكل مركب فله أجزاء صورية وأجزاء مادية.

فالجزء الصوري للحدّ ذكر الجنس الأقرب أولا، ثم الفصل ثانيا، حتى تتحصّل صورة مطابقة لصورة الشيء.

والأجزاء المادية هي الجنس والفصل القريبان.

والخلل يقع تارة في الصورة، وتارة في المادة.

فالخلل في الصورة إنما يكون بتقديم الفصل على الجنس، حتى لا يحصل للأجزاء المادية صورة وجدانية يطابق بها صورة المحدود على ما هي عليه، وهذا يكون نقصا في التحديد؛ فإن الحد التام هو الذي يجتمع على مجموع الذاتيات، والناقص ما أخل فيه ببعضها، فإذا قُدّم[1] الفصل على الجنس، اختل الجزء الصوري، وكان الحد ناقصا، وليس بخطأ، فإن الحدود قد تكون تامة وناقصة.

وأما **الخلل الكائن في المادة** فيقع على وجوه، وحصرها في أمرين:

- أحدهما: خطأ.
- والآخر نقص.

فالخطأ ما يتعلق بالمعاني، والنقص ما يتعلق بالألفاظ.

(1) (ق): تقدم.

فأمـا الخطأ فيقع من جهة **الجنس**، ويقع من جهة الفصل، وقد يقع من جهتهمـا.

أمـا الخطأ من جهة الجنس فمن ثلاثة أوجه:

- **أحدها**: أن يأخذ بدل الجنس لازمه، كأخـذ الوجـود والواحـد جنسـا، فتقـول: الإنسان موجود ناطق أو واحد ناطق، والخلل فيه من جهة إقامة العرَض العـام مكـان الجنس القريب.

- **والثاني**: أن يجعل النوع جنسا، كقولنا: الشـر/ ظلم الناس، فإن الظلـم نـوع مـن [ص: أنواع الشر جُعل مكان الجنس، ثم قُيد بكونه ظلم الناس، فظلم الناس[1] صنف منه.

- **والثالث**: أن يؤخذ الجزء فيُجعل جنسا، كمـا تقول العشـرة خمسة وخمسـة، فـإن الخمسة الأولى جزء من العشرة جُعلت مكان الجنس وقُيّدت الخمسة الأخرى.

وأمـا الخطأ في الفصل فمن ثلاثة أوجه:

- **أحدها**: أن يجعل العرض الخاص بنوع مكان الفصل الذاتي، كمـا تقـول في حـد الإنسان: إنه حيوان كاتب بالفعل، ويلزم مـن التّحديـد بمثـل هـذا عـدم الانعكـاس، ووجه الخلل فيه أخذ الخاصّة مكان الذاتي.

- **وثانيها**: ترك بعض الفصول القريبة، كقولنا في تعريـف الإنسـان: "إنـه حيـوان نام"، أو "حساس"، ويلزم من التحديد بمثل هذا عدم الاطراد، لدخول غير المحـدود في الحدّ.

- **وثالثها**: تعريف الشّيء بنفسه، كمـا تقول: "الحركة عرض نقلة"، فإن النقلة هي الحركة، والإنسان حيوان بشر، فإن البشر هو الإنسان، لكنه بدَّل فيه اللفظ.

وأمـا **التعريفات اللفظية** فيدخلها وجوه من الخلل:

---

(1) في الأصل وغيره: "فالناس".

الأول: التعريف **بالمساوي**، كقولنا: "الزوج هو العدد الذي يزيد على الفرد بواحد، أو الفرد الذي[1] يزيد على الزوج بواحد"، والزوج والفرد متباينان، وهما متساويان في المعرفة والجهالة، فلا يصحّ تعريف أحدهما بالآخر، ومن هذا تعريف أحد المتضايفين بالآخر، كما إذا قيل: "ما الأب؟". فيقال: "هو الذي له ابن"، أو يقال: "ما الابن؟". فيقال: "هو الذي له أب"، فهذا التعريف فاسد؛ لأن العلم بأحد المتضايفين لا يسبق العلم بالآخر، بل العلم بهما معا، وكذلك الجهل بهما معا[2]، فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر.

والثاني: التعريف بالأخفى[3]، كقولنا: في تعريف النّار، بأنه "جسم يشبه الأنفس[4]"، فإن النفس أخفى من النار.

واعلم أن هذا أشد فسادا من الأول؛ لأن الأول لا يقتضي إلا تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة، وأما][5] هذا فيقتضي تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، وما تقدّم على نفسه بمرتبتين هو[6] أشد فسادا مما تقدم بمرتبة واحدة.

والثالث: التعريف[7] بما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود، ثم هذا التوقف قد يكون بمرتبة واحدة، وقد يكون بمراتب، مثال الأول قولنا في تعريف الشّمس: "هو كوكب نهاري"، والنهار هو الوقت الذي تطلع فيه الشمس، فيلزم توقف كل

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): الخفي.

(4) (ق): النفس.

(5) هنا ينتهي سقط النسخة (م).

(6) سقطت "هو" من (ق) و(م).

(7) (ق): التحديد، (م): التعريفات.

واحد منهما في المعرفة على صاحبه، وهو دور. ومن هذا تعريف[1] العلم بالمعلوم، والأمر بالمأمور، ومثال الثاني: ما قيل في حد الإثنين: "إنه الزوج الأول".

فيقال: "ما الزوج؟".

فيقال: "هو المنقسم إلى متساويين[2]".

فيقال: "ما المتساويان؟".

فيقال: "هما الشيئان المتطابقان[3]".

فإذا قيل: "وما الشيئان المتطابقان[4]؟".

فيقال: "هما الاثنان".

فقد عرفنا الإثنين[5] بما تتوقف معرفته على معرفة الإثنين بمراتب.

واعلم أن المثال الأول من هذا القسم، فيه تقدُّم الشيء على نفسه بمرتبتين، وأما المثال الثاني: ففيه تقدُّم[6] الشيء على نفسه بمراتب، وهو أشد فسادا من القسم الأول [ومن الثاني][7].

---

(1) (ق): تعرف.
(2) (ق) و(م): بمتساويين، وفي الأصل كلام ممحو.
(3) (ق): المتضايفان.
(4) سقطت الكلمة من (ق).
(5) سقطت من (م)، (ق): الإثنان.
(6) (ق): تقديم.
(7) ساقطة من (م).

وأما النقص المادي الواقع أيضا في الحدود والرسوم، فكاستعمال الألفاظ الغريبة، والمشتركة، والمجازية بالنسبة إلى السامعّ؛ لكونها مُفَوِّتة[1] للغرض من التعريف، وهذه الطريقة ذكرها أبو عمرو بن الحاجب[2]، وهي في غاية الإتقان للخلل الواقع في [3]الحدود.

(1) بياض في (ق).

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ص: 1/ 210.

(3) زاد في (م): التعريف.

الباب الرابع:

في النظر

ويشتمل الكلام فيه على عشرة فصول.

الفصل الأول:

في مدلوله لغة واصطلاحا

أما مدلوله لغة: فاعلم أنه من الألفاظ المشتركة،[1] يطلق ويراد به أنحاء ستة:

- **أحدها**: يطلق ويراد به: **نظر العين**، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[2].

- **وثانيها**: يطلق ويراد به **الانتظار**، ومنه قوله ـ تعالى ـ حكاية عن الكفار: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[3].

- **وثالثها**: [4] يطلق ويراد به **الترحّم**، ومنه قوله ـ تعالى ـ:/ ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ [ص: 51] يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[5]، أي لا يرحمهم.

- **ورابعها**: يطلق ويراد به **التقابل**، ومنه قولهم: «دار فلان ناظرة إلى دار فلان»، أي تقابلها.

- **وخامسها**: يطلق ويراد به **النَّظِرَة**؛ وهي الرُّقْبَى[6]، ومنه قوله ـ تعالى ـ:

---

(1) (م): زاد : وهو.

(2) القيامة/ 21.

(3) الحديد/ 13.

(4) زاد (م): أنه.

(5) آلا عمران/ 76.

(6) الرقبى لغة بمعنى المراقبة، ووردت في غير الأصل مرسومة: "الرقيا" ولا معنى لها؟؟!!. والرقبى عند =

﴿فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[1].

- **وسادسها: يطلق ويراد به الفكر**، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[2].

وهذه الوجوه مع اختلافها، لا يختص فيها بواحد منها إلا بقرينة تخصّه.

ولـمّا كان غرض الأصوليين في هذا الباب، إنما هو النظر الذي هو «الفكر»، وكان الفكر منقسما إلى ما يفيد العلم، وإلى ما يفيد الظن، وإلى ما لا يفيد واحدا[3] منهما، وضعوا أيديهم على النظر الذي هو: «الفكر الموصل إلى العلم أو[4] الظن» دون ما سواهما.

وقد اختلف الأصوليون في النظر في الاصطلاح الشرعي اختلافا كثيرا، وأكثرها مدخولة، ولنقتصر فيه على تعريفات تقرّب إلى المقصود من غرضهم ـ إن شاء الله تعالى ـ:

- **التعريف الأول: «إن النظر هو الفكر»**.

قال أبو المظفر الإسفرايني: «هذا هو الذي عليه جمهور أصحابنا، وهو مطّرد منعكس»، ثم قال: «وهذا الحد هو المعوّل عليه، وما قيل فيه من الحدود غير هذا، ففيه جمع بين الحد والفائدة المستفادة من النظر، وفيه تعريف للشيء[5] مما لا يعرف إلا بعد معرفته»[6].

= الفقهاء: "هو أن يقول: إن مت قبلك فهو لك، وإن مت قبلي رجعت إلي، كأن كل واحد منهما يراقب صاحبه وينتظره". انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، تح: عبد المنعم الحفني، ص: 125-126.

(1) البقرة/ 279.

(2) يونس/ 101.

(3) (ق) و(م): واحد؟.

(4) (ق): الواو بدل أو.

(5) (ق) و(م): الشيء.

(6) هذا النص والذي قبله هما ـ لا شك ـ مما تضمنه كتاب "الأوسط" للإسفراييني.

وقال بعض المتأخرين: «معنى الفكر، وهو **حركة النفس من الطالب**[1]، **طالبة لمبادئها والرجوع عنها إليها بعد وجدانها**».

- **التعريف الثاني**: [ذكره الغزالي عن بعضهم: «**أن النظر هو طلب علم**[2] **أو غلبة ظن**[3]»[4].

وهذا فيه تعريف النظر بفائدته.

- **التعريف الثالث**][5]: لأبي المعالي في «الإرشاد»[6] قال: «**النظر في اصطلاح الموحدين**[7] **هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن**»[8].

وهذا أيضا فيه الجمع بين الحد والفائدة.

فقوله[9]: «**في اصطلاح الموحدين**»؛ احترز به عن النظر في اللغة، فإن له بالنسبة إليها محامل.

---

(1) (ق) و(م): المطالب.

(2) (م): العلم.

(3) (م): الظن.

(4) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد، ص:19.

(5) هذا الموضوع بين معقوفتين ساقط في الأصل، والإضافة من (ق) و(م).

(6) "**كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**"، لأبي المعالي الجويني، له عدة نسخ مخطوطة منها ما اعتمده أسعد تميم، وهي نسخة دار الكتب المصرية تحت رقم: 819 توحيد، ونسخة دار الكتب المصرية تحت رقم: 1179 توحيد، ونسخة المكتبة الأحمدية بحلب تحت رقم: 764. والكتاب مطبوع نشره الفرنسي لوسياني سنة 1930، اعتمادا على نسخة باريس ونسخة تونس، وطبع الكتاب أيضا في مصر في مكتبة الخانجي عام: 1950م تح: كل من محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. وطبع كذلك في بيروت بدار الكتب العلمية عام: 1995م، تح: زكريا عميرات. وسيكون اعتمادنا في هذا التحقيق على طبعة مؤسسة الكتب الثقافية: 1405/ 1985 بتحقيق أسعد تميم.

(7) (م): المتكلمين.

(8) الجويني، الإرشاد، ص: 25.

(9) سقطت الفاء في (ق).

وقوله: «**هو الفكر**»؛ هذا كالجنس؛ لأن الفكر تارة يطلب بـه العلـم والظـن، وتـارة يُطلب به غيرهمـا.

وقال بعضهم: «إن الفكر لفظ[1] مشترك يراد به التدبر والتأمـل، ويـراد بـه حـديث النفس، ومنه الخبر والاستخبار، والأمر والنهي».

وقوله: «**الذي يُطلب به**»، أخرج به الخبر، وبقي الأمر والنهي؛ لأنه يطلب بهمـا.

وقوله: «**علمـا أو غلبة ظن**»؛ [أخرج به ما يطلب من غير العلم والظن.

وقال بعض المتأخرين: قوله: «**الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظـن**»][2]، هـو شرح لمعنى الفكر، كأن سائلا قال له: وما الفكر؟ فقال: "هو[3] الـذي يطلب بـــه مـن قام به علما أو غلبة ظن"، وفيه احتراز عن الفكر الذي لا يطلب به علم ولا غلبة ظن.

وقوله: «**علمـا**»، يدخل فيه التصوّرات والتّصديقات من المعقولات.

وقوله: «**أو[4] غلبة ظن**»، يريد به المشروعات الاجتهادية، كالظواهر والأقيسة.

وقال أبو حامد الغزالي: «العجب ممن يفرض الكلام في حد النظـر ويجعلهـا مسـألة خلافية؛ لأن معك الدليل والمدلول ووجه دلالة الدليل على المدلول، فالفكر هو عبـارة عن إحضار مقدمتي الدليل في الذهن، وطلبك التفطن لوجه لزوم العلـم الثالـث مـن العلمين بالمقدمتين هو النظر[5]، فإذن هي ثلاثة علوم، علمـان يترتبـان ترتيبـا خاصـا،

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقط الموضوع بين معقوفتين من (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) الواو بدل "أو" في النسختين.

(5) في الأصل: الطلب.

وعلم ثالث يلزم عنهما، وليس عليك فيها إلا وظيفتان، إحداهما إحضار العلمين في ذهنك، وهذا يسمى فكرا، والثانية: التفطن لوجه لزوم العلم الثالث منهما[1]، وهذا يسمى طلبا. فمن جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر قال: إنه الفكر، ومن جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر، قال: إنه طلب علم أو غلبة ظن. ومن التفت إلى الأمرين جميعا [ـ كأبي المعالي ـ][2] قال: إنه الفكر الذي يطلب/ به من قام به علما أو غلبة ظن. هكذا ينبغي أن يفهم الدليل، والمدلول، ووجه دلالة الدليل على المدلول، وحقيقة النظر. ودع عنك ما تسوّد به أوراق كثيرة، وترديد عبارات لا تُشفى غليل طالب[3]، ولا تُسكن نهمة متعطش»[4]. [ص: 52]

- **التعريف الرابع**: قال الإمام فخر الدين الرازي: «**النظر هو ترتيب تصديقات يُتوصل بها إلى تصديقات أخر، فإن من صدّق بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، لزمه التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حصل في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث**»[5]. قال قطب الدين المصري والتلمساني: «أشار بهذا التعريف إلى أن النظر ماهية مركبة، وكل ماهية مركبة لابد فيها من علل أربع: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية»[6].

فقوله[7]: «**ترتيب**»، إشارة إلى العلة الصورية، وهو الترتيب الخاص، وهي عبارة عن جزء الشيء الذي يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء بالفعل، وفي ضمن قوله

---

(1) (ق) و(م): عنها.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): طلاب.

(4) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص19-20.

(5) انظر: الفخر الرازي، معالم أصول الدين، تح: سميح دغيم، ص: 20.

(6) انظر : التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص96..

(7) سقطت الفاء من (ق).

«**ترتيب**»[1] إشارة إلى المستحضر للتصديق[2]، والمرتب[3] لها وهي العلة الفاعلية.

وقوله: «**تصديقين**»، إشارة إلى العلة المادية، وهي عبارة عن جزء الشيء الذي به وجود ذلك الشيء بالقوة؛ أي لا يلزم من وجوده وجود بالفعل.

وقوله: «**ليتوصل بها إلى تصديقات أخر**»؛ إشارة[4] إلى العلة الغائية[5]، وهي عبارة عما يُقصد الشيء لأجله، وهي متقدمة في الذهن متأخرة في الوجود، فهي علة العلل بحسب الذهن، معلولة العلل[6] بحسب الوجود، فالإمام يزعم أن هذا الحد أتم الحدود وأكملها، للإشارة فيه إلى العلل الأربع.

وأوردوا على هذا التعريف ستة أسئلة تركتها خوف التطويل.

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): التصديقتين.

(3) (ق): والرتب، (م): كلمة غير واضحة.

(4) (ق): أشار.

(5) (ق): القائمة.

(6) (ق): الفعل.

الفصل الثاني:
في أحكام النظر

وهي ثلاثة أقسام: [عقلية، وشرعية، وعادية، وهذه الأقسام تستدعي مقسوما، وهو الحكم الصادق على الأقسام الثلاثة، الذي هو][1] كالجنس الكلي لها، ويتصور الكلام فيه في ثلاثة أبحاث.

البحث الأول:
في مدلول الحكم لغة.

وهو[2] في اللغة عبارة عن "**القضاء**"، ومنه قولهم: "حكم الحاكم بكذا"؛ أي قضى به، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[3]، [أي فاقض][4]

البحث الثاني:
في مدلوله اصطلاحا

ولهم فيه تعريفات:

الأول: أن الحكم هو: «**عبارة عن نسبة أمر إلى أمر إيجابا أو سلبا**».

والثاني: أنه هو: «**المعقول الذي لا تُعلم له حقيقة إلا بالإضافة إلى محكوم به عليه، كما تقول: حكم عقلي، أو شرعي، أو عادي**»؛ فالحكم من حيث هو هو لا تُعلم له حقيقة حتى يضاف إما إلى العقل، أو إلى الشرع، أو إلى العادة.

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) أي الحكم.

(3) المائدة/ 50.

(4) سقطت من (ق).

[قال بعض المتأخرين: «**الحكم هو عبارة عن كل وصف ثبت للموصوف**[1] **معقولية ماهيته**»، مثاله في العقليات: العالم حادث، ومثاله في العاديات: اللبن من الضرع، ومثاله في الشرعيات: الصلاة واجبة. فهذه المحمولات نسبت إلى موضوعاتها بعد معقولية ماهياتها، وماهية موضوعاتها][2].

البحث الثالث:

في أقسامه وإقامة الدليل على حصرها.

أما أقسامه، فثلاثة[3] ـ كما تقدم ـ: عقلية، وشرعية، وعادية.

وأما الدليل على حصرها في ثلاثة فهو أن يقال: الزائد المدّعَى لا يخلو أن يكون مما لا يجوز تبدُّل دلالته عن مدلوله [أو ما[4] يجوز.

فإن كان مما لا يجوز تبدل دلالته فهو "**الحكم العقلي**".

وإن كان مما يجوز تبدل دلالته عن مدلوله][5]، فلا يخلو إما أن يفتقر في ارتباطه بمدلوله إلى وضع واضع أو لا:

والأول لا يخلو إما أن يكون الواضع معصوما أو لا:

والأول هو "**الحكم الشرعي**".

والثاني هو "**اللغوي**"، (ولا حاجة إليه هنا، غير أن التقسيم جرّ إليه).

(1) زاد (م): بفعل.

(2) الموجود بين معقوفتين ساقط من الأصل، وقد أثبتناه من النسختين: (ق) و(م).

(3) سقطت الفاء في الأصل.

(4) (م): وما؟؟.

(5) الموضوع بين المعقوفتين سقط من النسخة الأصلية.

وإن لم يفتقر إلى وضع واضع فهو: "**الحكم العادي**".

وقيل في حصره: إن الزائد لا يخلو إما أن يتوقف ثبوته ونفيه على الشرع أو لا:

فإن توقف، فهو "**الحكم الشرعي**".

وإن لم يتوقف على الشرع، فلا يخلو إما أن يفارق محكومه أو لا:

فإن فارق، فهو "**العادي**".

وإن لم يفارق محكومه، فهو "**الحكم العقلي**"؛ إذ هو لازم له، كالوجوب لازمٌ للواجب، والجواز لازمٌ للجائز، والاستحالة لازمةٌ للمحال[1].

فأما **القسم الأول**: وهو:

«الحكم العقلي»:

فالكلام فيه[2] في:

- حقيقته./ [ص: 53]
- وأقسامه.
- وتعريف كل قسم منها.
- وإقامة الدليل على حصرها.

أما حقيقته: فهو **«كل قضية يستحيل في العقل تبدّلها»**.

وأما **أقسامه** فثلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة.

---

(1) (ق): للمستحيل.

(2) سقطت من (م).

وأما **المحكوم به عليه** [أيضا فينقسم][1] ثلاثة[2] أقسام: واجب، وجائز، ومستحيل.

وأمـا تعريف كل واحد منها:

- **فالواجب العقلي:**

هو «**الذي يلزم من فرض عدمه محال لذاته**»؛ كالقديم وصفاته ـ تعالى ـ.

فقولنا: «**يلزم من فرض عدمه محال**»: [احتراز من الجائز؛ فإنـه لا يلـزم مـن فـرض عدمه محال.

وقولنا: «**لذاته**»: احتراز من الواجب بالغير؛ فإنـه لا يلـزم مـن فـرض عدمـه محـال لذاته][3]، ويلزم من فرض عدمه محـال بالنسـبة إلى الغـير، وهـذا[4] كالعالَـم في حـال وجوده، فهذا واجب الوجود، ولا يقـال: إنـه ممكـن الوجـود، بـل يقـال: كـان ممكـن الوجـود قبـل وجـوده، لكـن وجـوب وجـوده لا لذاتـه، بـل لتعلـق المشـيئة الأزليـة [بوجوده][5]، وعلى الجملة: إن كل مـا كان واجب الوجود بغيره، فهو ممكـن الوجـود بذاته، وكل مـا كان واجب الوجود بذاته، لا يصحّ أن يكون واجبا بغيره.

واعلم أن كل مـا كان واجب الوجود لذاته، فهو ممتنع العدم لذاته، وكـل مــا كـان واجب الوجود بالغير، فهو جائز العدم بالنسبة إلى ذاته، ممتنع العدم بالنسـبة إلى غـيره، وذلك كالعالَـم بعد وجوده، فهو جائز العدم في الحال بالنسبة إلى ذاته، وممتنع العدم في الحال بالنسبة إلى تعلق المشيئة الأزلية؛ لأن الله ـ تعالى ـ أخبر أنه لا يُعْدَم إلى يوم القيامة.

---

(1) سقطت من (م).

(2) (م): فثلاثة.

(3) سقط ما وضع بين المعقوفتين من (ق).

(4) (ق): وهو.

(5) سقطت الكلمة من الأصل.

وقيل في حدّه: «**هو كل معقول ثبت وتحقق واستحال مقابله نفيا كان أو إثباتا**».

فـ«**المعقول الثابت**»: هو واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ، و«**المعقول المنفي**» هو عدم الشريك؛ وقيل هو[1] «**ما كان ضروري الوجود ممتنع العدم**».

- و«**المستحيل العقلي**»:

هو: «**الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته**».

فقولنا: «**يلزم من فرض وجوده محال**»: احتراز[2] من الجائز؛ لأنه لا يلزم من فرض وجوده محال.

وقولنا: «**لذاته**»: احتراز من المحال بالغير، وذلك كتصور[3] الإيمان من أبي جهل، فإنه محال بالنسبة إلى تعلُّق علم الله ـ تعالى ـ بعدم وقوعه، وهو بالنسبة إلى ذاته ممكن الوقوع، والدّليل على ذلك وقوعه من أمثاله.

وقيل في حدّه: «**هو كل معقول امتنع تصوره نفيا كان أو إثباتا**»؛ فالمستحيل المنفي كعدم القديم، والمستحيل الثبوتي كتقدير وجود الشريك، وتقدير وجود سائر المستحيلات.

[وقيل: «**المستحيل**][4] **كل ما كان ضروري العدم، ممتنع الوجود**».

- وأما «**الجائز**»:

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): احترازا وكررا ذلك كلما ذكرا لفظة "احتراز".

(3) (ق) و(م): كصدور.

(4) سقط من (ق).

فهو: «**الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا [1]من فرض عدمه محـال لذاتـه**»؛ وذلـك كنزول المطر قبل نزوله، ووجود العالم قبل وجوده، [بدلا من استمرار عدمه][2].

فقولنا: «**هو الذي لا يلزم من فرض وجوده محال**»؛ احتراز من المستحيل؛ لأنه يلـزم من فرض وجوده محال.

وقولنا: «**ولا من فرض عدمه محال**»؛ احتراز من الواجب؛ لأنه يلزم من فرض عدمه محال.

وقولنا: «**لذاته**»؛ احتراز من الجائز الذي عرض لـه الوجـوب بـالغير، ومـن الجـائز الـذي عرضـت لـه الاستحالـة بالغير، وذلك كفرض القيامـة اليـوم، لتعلّـق علـم الله ـ تعالى ـ بها أنها لا تقوم اليوم، ومن ذلك خروج الكافر من النار بعد دخولها، هو محـال بإخبار[3] الشارع، وجائز بالنسبة إلى ذاته.

وقال بعض الناس: «**الممكن الذي هو الجائز، هو الذي يقبـل الوجـود والعـدم مـن حيث هو هو**».

وقيل: «**هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه من حيث هو هو**».

وقيل: «**هو الذي لا يلزم من فرض مقابلته[4] محال**».

وأمـا **الدليل على حصر الأحكام العقلية**: فلهم في ذلك طرق:

ـ [5]**الأول**: أن تقول: كل معقول لا يخلو أن يكون قابلا للعدم أولا:

---

(1) زاد (م): يلزم.

(2) ساقط من (م).

(3) في غير (ق): بأخبار.

(4) (ق) و(م): مقابليه.

(5) زاد (م): الطريق.

فإن لم يكن قابلا للعدم، فهو المعبر عنه بـ"**واجب الوجود**".

وإن كان قابلا للعدم، فلا يخلو إما أن يكون قابلا للوجود مع العدم أو لا:

فإن لم يكن قابلا للوجود فهو "**المستحيل**".

وإن كان قابلا للوجود والعدم/ فهو "**الجائز**". [ص: 54]

- **الطريق الثاني**: أن تقول: كل معلوم لا يخلو إما أن يكون ضروري الوجود أو لا:

فإن كان ضروري الوجود، فهو المعبر عنه بـ"**واجب الوجود**".

وإن لم يكن ضروري الوجود؛ فإما أن يكون ضروري العدم أو لا:

فإن كان ضروري العدم، فهو "**المستحيل**".

وإن لم يكن ضروري الوجود ولا ضروري العدم، فهو "**الجائز**".

- **الطريق الثالث**: أن تقول: كل معلوم لا يخلو [1]أن يلزم من عدمه محال أو لا:

فإن لزم من عدمه محال، فهو "**واجب الوجود**".

وإن لم يلزم من عدمه محال، فلا يخلو [2]أن يلزم من وجوده محال أو لا:

فإن لزم من وجوده محال، فهو "**المستحيل**".

وإن لم يلزم من وجوده ولا من عدمه محال، فهو "**الجائز**".

- **الطريق الرابع**[3]: إن الزائد المدعَى لا يخلو إما أن يُتصور ثبوته أو لا:

---

(1) زاد (ق) و(م): إما.

(2) زاد (ق) و(م): إما.

(3) (ق): الرابعة.

فإن كان مما لا يُتصور ثبوته، فهو "**المستحيل**".

وإن كان مما يتصور ثبوته، فلا يخلو إما أن يجوز مقابله أو لا:

فإن تصور ثبوته، ولم يجز مقابله، فهو "**الواجب**".

وإن تصور ثبوته وجاز مقابله، فهو "**الجائز**".

فثبت بهذه الطرق وانحصارها.

وأما **القسم الثاني**: وهو:

«الحكم الشرعي»:

فالكلام فيه في حقيقته، وأقسامه، وتعريف كل قسم منها، وإقامة الدليل على حصرها.

فأما **حقيقته**: فلهم فيه تعريفان:

- **أحدهما**[1]: «**أن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به**».

فقولنا[2]: «**خطاب الشارع**»؛ احتراز من خطاب غيره.

وقوله: «**بفائدة شرعية**»؛ احتراز من خطاب الشارع بفائدة عقلية.

وقوله: «**تختص به**»؛ أي لا تُفهم تلك الفائدة إلا من الخطاب الشرعي؛ احتراز عن[3] خطابه بفائدة شرعية لا تختص بذلك الخطاب، كالعقائد مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ

(1) (ق): أحدها.

(2) (ق) و(م): فقوله.

(3) (ق) و(م): من.

أَحَدُۢ﴾[1]، وإنما[2] لا تفهم تلك الفائدة إلا من خطابه؛ لأن ذلك الخطاب إنشاء لا خارج له، حتى يفهم ذلك المدلول من ذلك الخارج.

- التعريف الثاني: «إن الحكم الشرعي هو خطاب الله ـ تعالى ـ القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع».

«**فالخطاب**»؛ كالجنس، فيصدق على القديم والحادث.

وقوله[3]: «**القديم**»؛ احتراز من الخطاب[4] الحادث، الذي هو نصوص الكتاب والسنة، التي هي أدلة الحكم القديم.

وقوله: «**المتعلق بأفعال المكلّفين**»؛ احتراز من المتعلّق بالجماد[5]، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾[6]، فإنه خطاب الله ـ تعالى ـ متعلّق بالجبال.

وقوله: «**بالاقتضاء أو التخيير**»؛ احتراز من الخبر، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[7]، فهو كلام متعلق بأفعال المكلفين، وليس حكما، بل[8] خبر عن خلقه لأعمالهم.

وقوله: «**بالاقتضاء**»؛ يدخل[9] فيه أربعة أحكام: اقتضاء الوجود بالوجوب أو الندب، واقتضاء العدم بالتحريم أو الكراهة.

---

(1) الإخلاص/ 1.

(2) (ق): وأما.

(3) (ق): وقولهم.

(4) سقطت الكلمة من (م).

(5) (ق): الجمادات.

(6) الكهف/ 46.

(7) الصافات/ 96.

(8) (ق) و(م): زادا "هو".

(9) (ق): فيدخل.

[وقوله: «**أو التخيير**»؛ لتندرج الإباحة؛ فإنها لم تدخل في الاقتضاء][1].

وقوله: «**أو الوضع**»؛ لتندرج فيه الأحكام الوضعية، كالأسباب، والشروط، والموانع[2]، والصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة.

وأما **أقسام الحكم الشرعي**: فاختلف فيها، فقيل خمسة[3]:

- الوجوب.
- والتحريم.
- والندب.
- والكراهة.
- والإباحة.

ومتعلقاتها أيضا خمسة وهي:

- الواجب.
- والمحرم.
- والمندوب.
- والمكروه.
- والمباح.

هذا هو المشهور من مذاهب الأصوليين أنها خمسة.

وقيل: «أقسامها أربعة، والإباحة ليست من الشرع»، قاله بعض[4] المعتزلة.

---

(1) سقطت الجملة الموضوعة بين معقوفتين من الأصل.

(2) في غير (ق) و(م): المانع.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (م)، والمثبت في الأصل الصواب.

وقيل: «اثنان: التحريم والإباحة»؛ وفُسّرت بجواز الإقدام الذي يشمل الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة.

ومنشأ الخلاف في أن المباح هل هو من الشرع أم لا؟ اختلافهم في تفسير المباح، فمن فسّره بنفي الحرج، ونفي الحرج ثابت قبل الشرع، فلا يكون من الشرع.

ومن فسره بالإعلام بنفي الحرج، والإعلام به إنما يُعلم من الشرع، فيكون شرعيا.

وتفسير الإباحة بنفي الحرج حتى ينـدرج[1] فيه الأحكام الأربعة هو اصطلاح المتقدمين، وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين.

وأما **تعريف كل قسم** من هذه الأقسام: فللناس فيها[2] تعريفات كثيرة، ولنقتصر منها على ما نقله المتأخرون عن القاضي أبي بكر في تعريفات متعلّقات هذه الأحكام، فقال: «**الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما**»[3].

/ فقوله: «**ما يذم**»؛ فكلمة "ما" كالجنس؛ لأنها واقعة على الأفعال الخمسة الموصوفة بهذه الأحكام. [ص: 55]

وقوله: «**يذم**» أخرج به المندوب، والمكروه، والمباح.

وقوله: «**تاركه**»؛ أخرج به المحرم.

وقوله: «**شرعا**»؛ أخرج به الواجب العقلي على مذهب المعتزلة.

---

(1) (ق) و(م): تندرج.

(2) (ق): فيه.

(3) راجع: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 2/ 28، والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: 1/ 493.

وقوله: «**بوجه ما**»؛ ليدخل به الواجب الموسّع، والمخيّـر والكفاية[1].

وأما «المحرّم»، فقال: «**هو ما يذم فاعله شرعا**»، وما فيه من الاحترازات مفهومة من حد الواجب.

و«المكروه»: «**ما يحمد تاركه شرعا خاصة**».

و«المندوب»: «**هو الذي يحمد فاعله شرعا خاصة**».

و«المباح»: «**هو المأذون في فعله وتركه شرعا، من غير حمد ولا ذم**».

وأما حصرها في الخمسة: فالدليل عليه: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو اقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك:

فإن ورد باقتضاء الفعل، فإن كان مع الجزم فهو: "الإيجاب"، وإلا فهو: "الندب".

وإن ورد باقتضاء الترك، فإن كان مع الجزم فهو: "التحريم"، وإلا فهو: "الكراهة".

وإن ورد بالتخيير[2] بين الفعل والترك فهو: "الإباحة".

وأما **القسم الثالث**: وهو:

«الحكم العادي»:

فالكلام فيه في حقيقته، وأقسامه، وفي إقامة الدليل على حصرها.

فأما حده: فقال الفندلاوي[3]: «**الحكم العادي هو ارتباط موجود بموجود من غير رابط عقلي ولا شرعي**»[4].

---

(1) (م): الفائدة.

(2) سقطت الباء من (ق).

(3) يقصد أبا عبد الله محمد بن دوناس.

(4) هذا التعريف مأخوذ من "شرحه للبرهانية" المفقود.

وقيل: «**هو كل معقول ارتبط بمعقول، على جهة التكرار**[1] **والتوالي، مع جواز التبدّل**».

وقيل: «**هو ارتباط معلوم بمعلوم، من غير قضية شرعية ولا**[2] **عقلية، مع جواز التبدّل**»، وذكر «**المعلوم**» ليدخل فيه الوجود والعدم؛ فإن وجود اللبن مرتبط بوجود الضَّرع، وكذلك عدمه عند عدمه.

وقال بعض الأشياخ ممن شرح هذه العقيدة: «**الحكم العادي، هو**[3]: **كل أمر توقف**[4] **على أمر آخر، بإرادة الله ـ تعالى ـ، مع جواز التبدّل**». ثم قال: «وهذا أسد ممن قال: "**هو ارتباط أمر بأمر من غير قضية عقلية ولا شرعية**"؛ لأن هذا حد بسلب»[5].

فقولنا: «**بإرادة الله ـ تعالى ـ**»؛ احتراز من الحكم الشرعي؛ لأنه مرتبط بالكلام.

وقولنا: «**مع جواز التبدل**»؛ احتراز من الحكم العقلي؛ لأنه مرتبط[6] لنفسه.

وأما أقسامه: فقال بعضهم أربعة:

[**الأول**][7]: ارتباط موجود بموجود، كالإحراق[8] المرتبط بوجود النار، والشبع المرتبط بوجود الأكل.

---

(1) (م): التكرر.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق): متوقف.

(5) (ق) و(م): يسلب.

(6) (م): يترتب.

(7) سقط من الأصل.

(8) (م): الاحتراق.

والثاني: ارتباط عدم بعدم، كعدم[1] الإحراق عند عدم مباشرة النار، وعدم الشبع عند عدم الأكل.

والثالث: ارتباط وجود بعدم، كوجود الجوع عند عدم[2] الأكل.

والرابع: ارتباط عدم بوجود، كعدم الجوع عند وجود الأكل.

وليس للعادي في الحقيقة إلا حكم واحد[3]، ولا تبالي بتنويعه[4]، وهو منحصر في قبيل الجائز.

والدليل على حصره: أن الزائد المدَّعى الذي هو من قبيل الارتباطات[5]، لا يخلو إلا أن يجوز تبدّله[6] أو لا يجوز، فإن كان مما لا يجوز تبدّله[7] بوجه، فهو **"الحكم العقلي"**، وإن كان مما يجوز تبدّله، فلا يخلو إما أن يرتبط بشرع، أو بإرادة الله ـ تعالى ـ، فالأول هو **"الحكم الشرعي"**، والثاني هو **"الحكم العادي"**.

وقال بعض المتأخرين: «الارتباطات[8] ثلاثة: عقلي، وشرعي، وعادي، والمرتبطات والمرتبطات ثلاثة: وجود، وعدم، وحال، وتبلغ إلى تسعة أقسام، وبيان ذلك أن تقول: ارتباط وجود بوجود، وارتباط وجود بعدم، وارتباط وجود بحال، وارتباط عدم بعدم، وارتباط عدم بوجود، وارتباط عدم بحال، وارتباط حال بحال، وارتباط حال بوجود، وارتباط حال بعدم، فهذه تسعة أقسام.

(1) سقطت من (م).
(2) سقطت من (م).
(3) (م): وحد؟؟.
(4) (ق) و(م): بشريعة.
(5) (م): الارتباط.
(6) في الأصل: تبدلها.
(7) سقطت من (ق).
(8) (م): الارتباط.

[**ففي الارتباطات العقلية**][1]:

فمثال[2] **ارتباط "الوجود بالوجود"**؛ كارتباط المشروط بشرطه، مثل القدرة بالإرادة، والإرادة بالعلم، والعلم بالحياة.

ومثال "**الوجود بالعدم**"؛ كوجود الضد المتوقف على عدم ضده، كوجود الحركة المتوقفة على عدم [السكون][3].

ومثال "**الوجود بالحال**": كوجود[4] الإرادة المتوقفة على حال العلم، وهي العالمية.

ومثال "**العدم بالعدم**": كعدم/ المشروط عند عدم شرطه، مثل عدم العلم عند عدم الحياة. [ص: 56]

ومثال "**عدم بوجود**": كعدم دخول الجنة[5] [[عند][6] وجود الكفر، وهذا ارتباط شرعي، ومثاله في العقليات، عدم هذه الموجودات المتوقف[7] على وجودها.

ومثال "**عدم بحال**": كعدم الحياة، يلزم منه عدم العالمية، التي هي حال العلم.

ومثال "**حال بحال**": كحال الإرادة المتوقف[8] على حال العلم.

[ومثال "**حال بوجود**": كحال الإرادة المتوقفة على وجود العلم][9].

---

(1) من إضافة المحقق.

(2) سقطت الكلمة من (م).

(3) كلمة غير واضحة في الأصل.

(4) سقط الكاف من (م).

(5) في غير (م): كعدم الدخول في الجنة.

(6) في غير (م): على.

(7) (م): المتوقفة.

(8) (م): المتوقفة.

(9) الجملة الأخيرة الموضوعة بين معقوفتين ساقطة من النسخة الأصلية وأثبتناها من (م).

ومثال "**حال بعدم**": كحال الضد المتوقف[1] على عدم ضده، هذه الارتباطات العقلية.

وأما الارتباطات الشرعية:

فمثال "**الوجود بالوجود**": كوجود الخلود في الجنة][2] المرتبط بوجود الإيمان عند الموت.

ومثال "**الوجود بالعدم**": كوجود الخلود[3] المرتبط بعدم الكفر عند الموت.

ومثال "**الوجود بالحال**": كوجود الإيمان عند الموت، مرتبط بحال الخلود في الجنة.

ومثال "**عدم بعدم**": كعدم الخلود[4] في الجنة، [5]متوقف على عدم الإيمان.

ومثال "**عدم بوجود**": كعدم الخلود[6] في الجنة، المرتبط بوجود الكفر عند الموت.

ومثال "**عدم بحال**": كعدم الخلود في الجنة، المرتبط بحال وجود الكفرْ عند الموت.

ومثال "**حال بحال**": و"**حال بوجود**"، و"**حال بعدم**"، أمثالها[7] بينة مما تقدم.

وأما الارتباطات العادية:

---

(1) (م): المتوقفة.

(2) الفقرة الموضوعة بين معقوفتين سقطت كلها من (ق).

(3) زاد (م): في الجنة.

(4) في غير (ق): الدخول.

(5) زاد (م): فإنه.

(6) في (ق): الدخول.

(7) (ق) و(م): أمثلتها.

فمثال "**الوجود بالوجود**": كوجود التمر [عند وجود النخل.

ومثال "**وجود بعدم**": كوجود الجوع المرتبط بعدم الخبز.

ومثال "**وجود بحال**[1]": كوجود التمر][2] المتوقف على حال النخل[3].

ومثال ارتباط "**عدم بعدم**": كعدم التمر عند عدم النخل. وقال بعضهم: «هذا القسم لا وجود له».

ومثال "**عدم بوجود**": كعدم الجوع عند وجود الخبز.

وأما مثال "**عدم بحال**": فقال بعضهم: «لا يوجد لا في العاديات[4]، ولا في الشرعيات».

ومثال "**الحال المرتبط بالحال**": كحال التمر المتوقف على حال النخل، وأما [الحال[5] المتوقفة على وجود، قالوا: «لا يوجد لها مثال»][6].

ومثال "**الحال المتوقفة[7] على وجود**": كحال الحلاوة المتوقفة على وجود سواد العنب.

فهذه أقسام الارتباطات من حيث الجملة، تسعة في العقليات، وتسعة في الشرعيات، وتسعة في العاديات، وأما إقامة الدليل على حصرها فمفهوم[8] مما تقدم.

---

(1) (ق): الوجود المتوقف على حال.
(2) الموجود بين معقوفتين ساقط من الأصل .
(3) (م): التمر.
(4) في (ق): العادات، (م): العبادات.
(5) (ق): الأحوال.
(6) الموضوع بين معقوفتين سقط من (م).
(7) (ق) و(م): المتوقف.
(8) سقطت الفاء في الأصل.

الفصل الثالث:
في أقسام النظر

وهو ينقسم إلى صحيح، وفاسد:

قال أبو المعالي: «**فالصحيح هو ما يؤدي إلى العثور على**[1] **الوجه الذي منه يدّل الدليل**»[2].

و اعلم أن «**وجه الدليل**» هو ما يحصل منه الإشعار بالمدلول.

وقيل: «**هو الصفة المشعرة بالمدلول**».

وعند المنطقيين هو «**عبارة عن لزوم المدلول عن المقدمتين**».

وإنما خُصَّ العثور بالوجه الذي منه يدلّ الدّليل، احترازا من الوجوه التي لا يدل[3] منها.

بيان ذلك: أن العالَم دليل على وجود فاعله، فنقول: لا يخلو إما أن يدلّ من حيث وجوده، أو من حيث كونه يفتقر إلى مكان، أو من حيث هو قابل للأعراض، أو من حيث كونه حادثا. وهذه الوجوه كلها لا إشعار فيها بارتباط الدليل بمدلوله، إلا من حيث الحدوث فقط؛ فإنه يدل على وجود محدثه [من حيث][4] أحدثه، وسائر الوجوه لا إشعار فيها بالارتباط، فهذا هو النظر الصحيح.

---

(1) في الأصل: إلى.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 25.

(3) (م): لابد.

(4) بياض في الأصل.

وأما الفاسد: «فهو الذي [لا][1] يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل»[2].

وفساده من وجهين:

- **أحدهما**[3]: الحيد عن صوب [المنظور فيه][4]، كالنظر في الشُّبهة.
- **والثاني**: القصور، وذلك كما إذا ابتدأ النظر في الدليل، ثم طرأ عليه [مانع من نوم][5]، أو غفلة، أو غير ذلك، فإنه لا يصل إلى وجه الدليل.

والحيد قد يكون في المحسوسات، وفي [المعقولات][6]:

ومثاله في المحسوسات: أن يقصد الشرق[7] ويمشي إليه على[8] بُنَيَّات الطرق[9]؛ فإنه قد لا يصل إلى [مقصود، لحيده][10] عن الطريق المفضي إليه.

ومثاله في المعقولات: كمن اعتقد أن البارئ موجود، واعتقد أن كل موجود في [جهة، استلزم ذلك عنده أنه في][11] جهة، والنتيجة: جهل؛ لترتبها على مقدمة كاذبة، وهي قوله: "كل [موجود في جهة".

(1) سقطت من الأصل.
(2) ذكر الجويني في "الإرشاد" بعد تعريفه للنظر الصحيح، «أن النظر الفاسد ما عداه»، ص: 25.
(3) سقطت من (م).
(4) غير واضحة في الأصل.
(5) كلام غير واضح في الأصل.
(6) كلام غير واضح في الأصل.
(7) (ق) و(م): المشرق.
(8) سقطت من (ق).
(9) (ق): الطريق.
(10) في الأصل: مقصود، وفي (ق): مقصود لحيده، (م): مقصوده لحيدة.
(11) ما بين معقوفتين غير واضح في أصلنا.

[ص: 57] فهذا][1] بيان الشبهة الحسيّة، والعقلية؛/ لأن الشبهة ما اشتبه[2] على الناظر أمرها واعتقدها دليلا وليست[3] بدليل.

(1) غير واضح في أصلنا أيضا.
(2) (م): أشبه.
(3) (م): وليس.

الفصل الرابع:

في شروط التكليف، وشروط النظر المكلَّف به[1]

[1- شروط التكليف]

وقبل الشروع في بيان الشرط[2]، لابد من بيان التكليف، والمكلِّف[3]، والمكلَّف به.

فأما[4] «التكليف»: فهو «**حمل المكلَّف على فعل ما في فعله كُلفة، وهي المشقة، وذلك مطالبته بفعلٍ أو ترك، بأمر أو نهي، أو ما جرى مجراهما**».

وأما «المكلِّف»: فهو «**الشارع**».

وأما «المكلَّف به»: فهي «**أفعال المكلَّف التي يتعلق بها التكليف**». وهي على[5] قسمين:

- واجب الفعل؛ كالإيمان و الصلاة.
- وواجب الترك؛ كالكفر وما في معناه.

فـ«**الواجب الفعل**» هو: «**الذي يمدح فاعله، ويذمّ تاركه شرعا**».

و«الواجب[6] **الترك**» هو: «**الذي يُذمّ فاعله ويمدح تاركه شرعا**».

وأما شروط التكليف فثلاثة: العقل، والبلوغ، ومجيء الرسول أو بلوغ دعوته وتصحيح معجزاته.

---

(1) (ق): فيه.

(2) (ق) و(م): الشروط.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت الفاء من (ق).

(5) سقطت من (م).

(6) (م): واجب.

فأمـا العقل والبلوغ؛ فالذي يدلّ على اشتراطهمـا قوله ـ عليه السلام ـ: (رُفع القلـم عـن ثلاث[1]: عن الصـبي حتـى يحـتلم، وعـن المجنـون حتـى يفيـق، وعـن النـائم حتـى يستيقظ)[2].

وعلامـات[3] البلوغ خمسة:

- الاحتلام.
- والحيض.
- والسن.
- والإنبات.
- والحمل.

فالاحتلام في الغلام، والحيض في الجارية [أو الاحتلام][4] متفق عليهمـا.

واختلف في الحمل، هل هو بلوغ أو علامة؟

واختلف في الإنبات، هل هو علامة البلوغ أو ليس بعلامة؟

[2-شروط النظر]

وأمـا شروط النظر: فمنها مـا يرجع إلى الناظر، ومنها مـا يرجـع إلى النظـر، ومنهـا مـا يرجع إلى المطلوب بالنظر.

---

(1) (ق) و(م): ثلاثة.

(2) هذا الحديث صححه الألباني، وقـال: «ورد مـن حـديث عائشـة، وعـلى بـن أبـى طالـب، وأبـى قتـادة الأنصارى»، وذكر تفصيل طرقه ورواته. انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم: 298: 2/ 7.

(3) في (م): وهما.

(4) سقطت من (ق).

۞ فأمـا مـا يرجع إلى الناظر فخمسة شروط:

الأول: أن يكون عاقلا؛ لأن من فقد العقل لا يُتصوّر منه النظر.

والثاني: أن يكون الناظر ذاكرا لجميع أركان الـدّليل؛ فـإن الأدلّـة العقليـة تتفـاوت بكثرة الأدلّة وقلّتها، فإذا لم يستوف[1] أركان الـدليل عـلى ترتيبهـا، لم تفـض إلى العلـم بالمطلوب.

والثالث: أن يحقّق[2] الناظر بنظره مقدّمـات الدليل، هل هي قطعيـة أو ظنيـة؟ فـإن كانت قطعيّة، فتُنتج قطعيا؛ لأن لازم الحق حـق، وإن كانـت ظنيّـة، فتُنـتج ظنيـا. وإن كانت إحداهما[3] قطعية، والأخرى ظنية، فالنتيجة ظنية؛ لأنها تتبع أخَسَّ المقدمات[4].

والرابع: أن لا يكون جاهلا بالمطلوب من كل وجه، ولا[5] عالمـا به مـن كـل وجـه؛ فإن الجاهل لا ينبعث إلى الطلب، ولو طَلَبَ فَوَجَدَ، لا يعلم أنه مطلوبـه، كمـن طلـب شيئا لا يعلم صورته، فإنه لا يعلم وجوده.

وقولنا: «**ولا عالما به مـن كـل وجـه**»؛ لأن النظـر طلـب، والطلـب حـال حصـول المطلوب محال.

والخامس: أن تنتفيَ عنه أضدادُ النظر؛ فإن وجودها يمنـع مـن حصـول المطلـوب، وذلك كالعلم، والنوم، والغفلة، والموت.

۞ وأمـا مـا يرجع إلى النظر: فشرط واحد، وهو أن يكون النظر في دليل لا في شبهة.

---

(1) (ق) و(م): تستوف.

(2) (ق): يتحقق.

(3) (م): أحدهما.

(4) (م): المقدمتين.

(5) سقطت "لا" من (ق).

❁ وأمـا مـا يرجع إلى[1] المطلوب: فهو أيضا شرط واحد، وهو أن يعلم الناظر هـل [هو][2] ممـا يدرك بالعقل فقط[3]، أو بالسمع فقط، أو بالعقل والسمع معا؟

فإن كان ممـا يُدرك بالعقل، فيقيم عليه دليلا عقليا، وذلك كحـدث العـالم، ووجـود الصانع، ومـا يجب له، ومـا يستحيل عليه[4]، ومـا يجوز.

وإن كان ممـا يُدرك بالسمع، فيقيم عليـه دلـيلا سـمعيا[5]، وذلـك كوقـوع[6] أحـد الجائزات العقلية، والمسائل الشرعية.

والذي يُدرك بكل واحد منهما، مثل: الوحدانية، ورؤية البارئ ـ تعالى ـ في الآخـرة، وخلق الأعمال، [يقيم عليه الدليل بهما معا][7].

وهذه الشـروط منها مـا يعُمُّ الصحيح والفاسد، وذلك كالعقـل، وانتفـاء أضـداد النظر. والذي يخصّ الصحيح مـا سواهمـا.

وقال أبو إسحاق بن دِهَاق[8]: «يشترط في وجود النظر شرطان:

---

(1) سقطت من (ق).

(2) كلمة غير واضحة في الأصل.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (م).

(5) غير واضحة في الأصل.

(6) (م): كنوع.

(7) زيادة لاستكمال المعنى لم ترد في النسخ المخطوطة.

(8) ابن دهـاق هو إبراهيم بن يوسف بـن محمد بن دهـاق الأوسي المالقـي، يكنـى أبـا إسحـاق، ويعـرف بابن المرأة، سكن مالقة دهراً طويلا، روى "الموطأ" عـن ابـن حـرزهم وغـيره، وأخـذ عـن أبي عبـد الله الشوذي الإشبيلي المعروف بالحلوي صاحب المدرسة الشوذية في التصوف، قال عنـه ابـن الأبـار: «كـان فقيها حافظا للرأي مشاورا يشارك في الأدب، وغلب عليه علم الكلام فرأس فيه واشتهر، وتجول أحيانا ودرس في غير ما بلد، وكانت العامة حزبه، ولم يزل بمرسية يناظر عليه ويتخلـف إليـه إلى أن تـوفي بهـا» سنة: 611هـ. من مؤلفاته: "شرح الأسماء الحسنى"، "كتاب في مسائـل الإجماع"، و"شرح "محـاسـن =

- **أحدهما في كمـاله**: وهو:

- أن يكون عاقلا.
- وأن يكون غير عالم بالمطلوب.

- **ويشترط في صحته**: شرطان:

- أن يكون في دليل لا في شبهة.
- وأن يستوفي أركان الدليل»[1].

وقال الإمام فخر الدين: «شروط النظر أربعة:

- **أحدها**: علمه بصدق المقدمتين.

- **والثاني**: علمه بصحة ترتيبهمـا.

- **والثالث**: علمه[2] بأن هذا / المطلوب لازم عن[3] هذا الترتيب. [ص: 58]

- **والرابع**: علمه بأن لازم الحق حق»[4].

فمتى[5] تحققت هذه الأربعة، عُلم أن الحاصل له[6] علم بالضرورة.

= المجالس" لأبي العباس أحمد بن العريف، و"شرح الإرشاد للجويني" (= نكـت الإرشـاد في الاعتقـاد)، وضعه في خمسة مجلدات. توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية تحت رقم: 6 توحيد. راجع: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، رقم: 428: 1/ 140.

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد في الاعتقاد (نكت الإرشاد في الاعتقاد)، مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم: 6 توحيد وتاريخها عام: 739 هـ: 1/ 18.

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): على.

(4) انظر: الفخر الرازي، معالم أصول الدين، ص: 20.

(5) (م): فلما.

(6) سقطت "له" من (م).

الفصل الخامس:

في إقامة الدليل على إثبات[1] النظر الصحيح المفضي إلى العلم بالمنظور[2] فيه

وقبل إقامة الدليل، لابد من حكاية مذاهب المخالفين في النظر:

فنقل[3] عن السُّمَنية[4] أنهم قالوا: «لا يُعرف شيء[5] إلا بالحس، وأما بالنظر فلا».

وقالت طائفة أخرى: «لا نعلم شيئا إلا بالحس، والخبر المتواتر، أو بضرورة العقل».

[وصارت الإمامية إلى «أنه لا يُعلم شيء في الأصول والفروع إلا بقول الإمام المعصوم][6]، وأما النظر فلا يعوّل عليه».

وذهب النَظَّام[7] وأهل الظاهر إلى «أنه يجوز النظر في الأصول، ولا يُعوَّل عليه في الفروع».

---

(1) سقطت من (م).

(2) (م): المنظر؟؟؟.

(3) (م): فتقول: نقل.

(4) السُّمَنية: قوم من الهند دهريون ينكرون من العلم ما سوى الحسيات، ويقولون بقدم العالم، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة... راجع: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 346، والإسفراييني،التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، ص: 149، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج: 1/ 976.

(5) (ق) و(م): لا نعرف شيئا.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(7) إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام البصري المعتزلي الشهير: (185-221هـ/ 777836م)، رأس المدرسة النظامية، أستاذ الجاحظ.

وذهب أصحاب أحمد بن حنبل إلى «أنه لا يجوز النظر في الأصول، ويُعوَّل عليه في الفروع».

[1]حكى هذه المذاهب قطب الدين المصري في «شرح **المحصَّل**»[2] [ثم قال][3]: «والذي ذهب إليه السّواد الأعظم من العقلاء، أن النظر موجود صحيح، وأنه طريق إلى العلم في الأصول والفروع إذا لم يوجد في الواقعة نص».

وإذا تقررت هذه المذاهب، فالدليل على ثبوته[4]: المعقول، وكلام العرب، وأمثالها.

- أما المعقول فمن وجوه:

الأول: أن من ينفي النظر لا يمكنه في ذلك دعوى الضرورة، وإذا كان ذلك كذلك، لم يكن له[5] سبيل يُتوصل به إلى نفي النظر إلا بالنظر، فالنظر إذن من الأمور التي لا[6] يتوصل إلى نفيها إلا بإثباتها، وكلُّ ما لا[7] يتوصل إلى نفيه إلا بإثباته، فإثباته أولى من نفيه، فهذه طريقة يلزم منها[8] إثبات النظر.

---

(1) زاد الواو في (م).

(2) "شرح محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفخر الدين الرازي"، تأليف قطب الدين أبي إسحاق إبراهيم ابن علي السلمي المعروف بـ"القطب المصريّ يوجد مخطوطا بمكتبة راغب باشا بإسطنبول (من 215 ورقة)، رقم: 792، وقد اطلعت ـ كما ذكرت آنفا ـ على بعض صفحات المخطوطة بخط الشيخ علي ابن عمر بن علي القزويني بالشبكة العنكبوتية: www.facebook.com/mokhtout.kotob/posts، ولا يوجد ضمنها هذا النص (215 ورقة).

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): ثبوتها.

(5) سقطت من (م).

(6) سقطت "لا" من (م).

(7) سقطت أيضا من (م).

(8) (ق) و(م): فيها.

والثاني: ما قرره[1] الأئمة خلفا عن سلف، وهو أنَّا إذا شاهدنا بيتا فيه شخص وأقفلناه، ثم فتحناه فوجدناه[2] شاغرا[3] من الشخص، فتَصدُق[4] لنا أقسام لابد لابد منها. فنقول: لا يخلو الشخص إما أن يكون انتقل من البيت إلى غيره، وإما أن يكون قد عُدِم، وإما أن يكون قد استتر عنا، وهذا التقسيم المقرّر[5] هو عين النظر، ومن أنكره فقد كابت[6] البديهة.

والثالث: ما قرّره أرسطاطاليس في "منطقه" من تقرير المقدّمات، وتمييز المنتِج [منها من غير المنتج][7]، وما يصدق منها، [وما يكذب][8]، وما يضاد، وما يناقض، وإلحاق الشكل الثاني والثالث بالشكل الأول بضرب من الاعتبار، والبحث، وتدقيق النظر، وهذا يدل[9] على ثبوت النظر.

والرابع: ما يجري في العدد [من الضرب][10]، والقسمة، والجبر، والمقابلة، حتى انتهى بهم هذا النوع من الاعتبار وتدقيق النظر، إلى استخراج ما يُضمَر في النفوس من العدد.

---

(1) (ق): قررته، (م): كرره.

(2) (م): ووجدناه.

(3) (م): فارغا.

(4) في الأصل وفي (ق): فتصدى، وفي (م): كلمة غير واضحة.

(5) (ق) و(م): المقدر.

(6) (ق) و(م): كابر.

(7) سقطت الجملة من الأصل، وأثبتت من (ق) و(م).

(8) سقطت من (ق) و(م).

(9) زاد (م): لا محالة.

(10) سقطت من (م).

• وأما كلام العرب وأمثالُهم، فمن ذلك قول الشاعر: [البسيط]

«إن الأمور التي تُخشى عواقبها إن السلامة منها ترك ما فيها»[1]

[ومن أمثالهم:][2] «إن الرأي ضالة[3]»، و«لا رأي لصاحب حقنة[4]»[5]، و«من لم ينظر في العواقب دقته[6] العواقب»[7].

قال المازري: «وبالجملة لا يستغني خائض في فن من فنون العلوم[8] من[9] النظر فيها، واستعمال الفكر في استخراج دقيقها، وجاحد هذا لا يكون إلا بضرب من المكابرة»[10].

---

(1) يذكر هذا البيت كثيرا غير منسوب، وجاء في "الحلية" لأبي نعيم أن الزبير بن العوام ـ رضي الله عنه ـ بعد انصرافه عن مواجهة علي ـ رضي الله عنه ـ في الجمل كان مما قاله: [البسيط]

«ترك الأمور التي أخشى عواقبها في الله أحسن في الدنيا وفي الدين»

انظر: 1/ 91.

(2) سقطت من (م).

(3) الضَّالَّةُ : السلاح أجمعُ، والضَّالَّةُ: كل ما ضل، أي ضاع وفُقِد من المحسوسات والمعقولات.

(4) الحاقِنُ : الذي احتبس بولُه فتجمَّع، وقولهم: "لا رأي لحاقن": مثل يُضرب للمضطرّ الذي لا يملك أمرَ نفسه. انظر: الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد،

(5) انظر: الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد محيى الدين عبد الحميد: 2/ 50.

(6) دقَّ الشيءَ : كَسَرَهُ، سحقه وطحنه، وحوّله إلى أجزاء صغيرة.

(7) قيل أيضا: «من لم ينظر في العواقب، تعرض لحادثات النوائب»، وقيل: «من لم ينظر في العواقب، فما له الدهر بصاحب»، وقيل: «من راقب العواقب، سلم من النوائب»، راجع مثلا: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء: 1/ 35.

(8) (ق) و(م): العلم.

(9) (ق): عن.

(10) من شرحه "المهاد في شرح كتاب الإرشاد"..

الفصل السادس:

إذا ثبت أن النظر الصحيح موجود، هل يفضي إلى العلم بالمنظور فيه أم لا؟

و[1]الذي عليه جمهور العقلاء أنه يفضي إلى العلم و[2]يثمره.

وزعمت السُّمَنية أن النظر لا يؤدي إلى العلم ولا يثمره.

وقال جمع من المهندسين: «إنه يفيد العلم في العدديات والهندسيات دون الإلهيات[3]، أما العدد، كضرب ثلاثة في ثلاثة بتسعة، إلى غير ذلك من أنواع الضرب، وأما الهندسيات، كالأشكال[4] الموضوعة من[5] إقليدس[6] وغيره».

واحتج الإمام فخر الدين لمذهب أهل الحق: بأن المراد بالنظر إنما هو الفكر المتضمن لعلوم أربعة:

[ص: 59] - أحدها: العلم/ البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن، المرتب بعضها عقيب بعض[7].

---

(1) سقطت الواو من (ق) و(م).

(2) زاد (م): بثبوته.

(3) (ق): الإلهية.

(4) في الأصل: "الأشكالات"، وفي (م): فكالاشكالات، واستعماله لهذا الجمع (= أشكالات) غريب، لم أقف عليه في معاجم اللغة؟؟.

(5) (م): في.

(6) إقليدس بن نوقطرس بن برنيقس، أشهر علماء الرياضيات في التاريخ. عاش في الإسكندرية على عهد بطليموس الأول وتوفي نحو عام 300 قبل الميلاد. مؤسس علم الحساب الهندسي، وقد أبطل كتابه المسمى بـ"عناصر إقليدس" أعمال كل من سبقه في هذا المجال. يضم كتابه الكثير من التعريفات الهندسية الهامة والفرضيات والنظريات والقوانين التي ما تزال مستخدمة حتى يومنا هذا، القفطي، إخبار الحكماء، ص: 54.

(7) (ق): عقب البعض، (م): عقيب البعض.

- **وثانيها**: العلم البديهي بصحة ترتيب تلك المقدمات.

[- **وثالثها**: العلم البديهي][1] بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات[2] المرتبة، التي علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة.

- **ورابعها**: أن ما عُلم لزومه عن الأمور التي عُلمت صحتها بالبداهة[3] كان صحيحا»[4].

فمن حصل له هذه العلوم[5] الأربعة، علم أن الحاصل له علم بالضرورة.

بيان ذلك: أن من علم بأن[6] العالم متغير، وكل متغير ممكن، لزمه العلم بأن العالم ممكن؛ لأنه لو كان واجبا لما تبدّل عن الحال؛ لأن الواجب لا يتبدّل، ولو كان مستحيلا لما وُجد على تلك الحال؛ لأن المستحيل هو الذي لا يوجد. فلم يبق إلا أن يكون ممكنا، وإذا تقرّر هذا، فكل عاقل يعلم ببديهة العقل أن من حصلت له هذه الأمور الأربعة، فإنه لابد أن يحصل له العلم بالمطلوب.

واحتج السُّمَنية على مذهبهم بشُبَه:

- **الشبهة الأولى**: أن المطلوب بالنظر، إما أن يكون معلوما من كل وجه[7]، أو مجهولا من كل وجه، أو معلوما من وجه ومجهولا من وجه، فالأول: لا حاجة

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق) و(م): البديهة.

(4) فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد فودة: 1/ 179.

(5) (م): الأمور.

(6) (ق): أن.

(7) (م): جهة.

لطلبه[1] لتحصيل الحاصل، والثاني: لا يقع في النفس طلبه للجهل به، وإن كان الثالث: فإما أن يكون مطلوبا من جهة ما عُلم، أو من جهة ما جُهل، وكل واحد من الأمرين ممتنع لما سبق.

- **الشبهة الثانية**: إن القول بصحة النظر، إما أن يكون معلوما بالضرورة، أو بالنظر، والأول باطل؛ لأن الأمر الضروري لا يختلف العقلاء فيه، وإن كان نظريا، فهو أيضا باطل؛ لأن ما كان طريقا إلى معرفة شيء آخر، لابد أن يكون معلوما قبل ذلك المطلوب المعلوم؛ فلو أثبتنا صحة النظر بالنظر، للزم أن تكون صحة النظر معلومة قبل كونها معلومة؛ لأنها من حيث كونها مطلوبة، يجب أن لا تكون معلومة، ومن حيث كونها طريقا، يجب أن تكون معلومة، وفيه تقدُّم العلم بصحة النظر [على العلم بصحة النظر][2]، وتقدُّم الشيء على نفسه محال، فتصحيح النظر بالنظر محال.

- **الشبهة الثالثة**: إن العلم بلزوم المطلوب عن النظر إما بديهي، أو نظري، وليس بديهيا، لوقوع الخلاف فيه، وإن كان نظريا افتقر إلى نظر آخر، ويلزم منه التّسلسل أو الدّور[3]، وهما محالان[4].

- **الشبهة الرابعة**: إن العلم بالمقدّمتين لا يحصل دفعة في الذهن، بدليل أنا إذا وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم، تعذر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، فالحاضر في الذهن أبدا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة، وهي غير منتجة بالاتفاق.

واحتج المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين:

---

(1) (ق) و(م): إلى طلبه.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) (م): محال.

الأول: أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصوّر الموضوع والمحمول؛ لأنه لو[1] لم يُتصوّرا، لم يمكن الحكم بأحدهما على الآخر، وإذا ثبت هذا فنقول: الحقائق الإلهية غير متصورة؛ لأنا لا نتصور إلا ما أدركناه بحواسنا، أو بنفوسنا[2]، أو بعقولنا، والحقائق الإلهية غير متصورة بشيء من ذلك، وإذا امتنع تصوّرها امتنع التصديق عليها.

والوجه الثاني: أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها إليه، هويته التي يشير إليها كل إنسان بقوله: "أنا".

ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا كثيرا:

فمنهم من قال: «الإنسان عبارة عن هذا الشكل المخصوص[3]». وهذا مذهب المعتزلة وبعض أهل السنة.

وقال بعض أهل السنة: «الإنسان عبارة عن أجسام لطيفة [سارية][4] في هذا الهيكل، مثل سريان ماء الورد في ورقه، والنار في جمرة الفحم، وهو جوهر نوراني، وهو المثاب والمعاقب». وهذا المذهب للإمام الجويني مع طائفة عظيمة من القدماء[5].

ومنهم من قال: «المشار إليه/ بقوله[6]: «أنا»[7]: عبارة عن النفس الناطقة، وهي [ص: 60] جوهر لا متحيز، ولا حال في المتحيز، وذلك الجوهر هو المدبر لهذا الهيكل، والحافظ له

---

(1) سقطت "لو" من (ق).

(2) "أو بنفوسنا" سقط من (ق).

(3) (ق): المشخص.

(4) في الأصل كلام غير واضح، (م): سائرة.

(5) انظر: الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السقا: 7/ 36-37، ومفاتيح الغيب: 21/ 398.

(6) سقطت من (ق).

(7) سقطت "أنا" من (م).

عن أن ينقص، أو يفسد، وهو القائم، وهو العالم[1]، والمخاطب[2]، والمثاب والمعاقب».
وإلى هذا صار المحققون من الحكماء، وهو اختيار الغزالي وأكثر أرباب المكاشفات[3] من الصوفية[4].

وذكر الشهاب القرافي أنه قال: «رأيت لبعض الفضلاء في الروح أربعمائة قول»[5]، وهذا دليل على أنه لم يطّلع أحد منهم على حقيقتها، قالوا: وإذا كان حال الإنسان مع أظهر الأشياء عنده وأقربها منه كذلك، [فما ظنك][6] بالحقائق الإلهية؟

[الأجوبة عن الشبهات]

والجواب عن الشبهة الأولى: أما كونه معلوما مطلقا و[7]مجهولا مطلقا؛ فمسّلم أن يمتنع طلبه، وأما كونه معلوما من وجه مجهولا من وجه، فقال سيف الدين[8]: «المراد به أنه معلوم بالقوة، ومجهول بالفعل، وذلك يكون عند كون الإنسان عالما بقضية كلية، وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية، أو هو عالم به؛ لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما.

مثال الأول: علمُنا بأن كل اثنين زوج، وجهلُنا بزوجية ما في يد زيد مثلا؛ لجهلنا

---

(1) سقطت "وهو العالم" من (ق) و(م).

(2) (ق): المحافظ.

(3) (م): المكاشفة.

(4) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 21/ 398، والمعالم، ص: 81 وما يليها من الصفحات، والكفوي، كتاب الكليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، ص: 287.

(5) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 1/ 187، وفيه: «ثلاثمائة قول» وليس "أربعمائة".

(6) سقطت من (م).

(7) (ق) و(م): أو.

(8) (م): السيف الآمدي.

بإثنينيته[1]؛ لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل، وإن كان معلوما بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا بأن كل اثنين زوج.

ومثال الثاني: ظن كون البغلة المتنفخة البطن حبلى، مع العلم بأنها بغلة، وأن كل بغلة عقيم؛ فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة، والجهل بذلك بالفعل.

فمُستند الجهل في المثال الأول إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية، وفي الثاني الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين، فالطلب إذن[2] إنما هو لمثل هذا المجهول...وأما أن يكون طلبه لما علم أو جهل مطلقا فلا»[3].

وأما الإمام فخر الدين فقال: «الجواب[4] أنه عالم بماهية الصفة والموصوف، وجاهل بثبوت النسبة أو انتفائها[5]، فإذا قام الدليل على الثبوت أو الانتفاء، فحينئذ يميز بين مطلوبه وبين غيره بالمفردات[6] التي كانت متصوَّرَة له»[7].

والجواب عن الشبهة الثانية: أن العلم بصحة النظر ضروري، ومخالفة بعض العقلاء فيه لا يقدح فيه، وبه اندفاع الشبهة الرابعة[8]، ثم وإن[9] سلّمنا أنه نظري، لكن إثبات صحة النظر بالنظر غير متناقض[10] كما يُعلم العلم بالعلم، وأما نفي صحة النظر

---

(1) في الأصل و(م): إثنينية.

(2) (م): أيضا.

(3) سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي: 1/ 145-146.

(4) (م): الجواب عنه.

(5) (ق) و(م): وانتفائها.

(6) في غير (ق) و(م): المقدمات.

(7) الرازي، نهاية العقول: 1/ 191.

(8) الشبهة الرابعة التي ذكرها الآمدي في أبكاره.

(9) (م): إن بدون واو.

(10) في غير (ق) و(م): مناقض.

بالنظر، فاعترافٌ بإفضاء النظر إلى إبطال النظر؛ وهو تناقض، وليس إثبات صحة النظر بالنظر، هو إثبات صحة النظر بصحة النظر، ولا إثبات النظر بالنظر، حتى يكون الشيء الواحد مثبتا لنفسه، ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل، ومن حيث هو آلة في طلب نفسه حاصلا، فيكون تناقضا، هذا جواب سيف الدين[1].

أما الإمام فخر الدين فقال: «قوله: كون العلم مفيدا للعلم ضروري أو نظري؟ قلنا: هو ضروري؛ لأنا بيّنا أنا نعني بالنظر تلك العلوم الأربعة، وبينا أن اقتضاءها للعلم النظري ضروري، فاندفع عنا الإشكال. وأما أصحابنا فكلهم عوّلوا على[2] أن النظر يفيد العلم بأن قالوا: لو كان النظر فاسدا لكان العلم بفساده إما أن يكون ضروريا، وهو باطل لاختلاف العقلاء فيه، أو نظريا، فيكون ذلك نفيا للشيء بنفسه. ثم سألوا أنفسهم وقالوا: لو كان النظر مفيدا للعلم لكان العلم بكونه[3] كذلك إما يكون ضروريا، (فكان يجب أن يكون متفَقا عليه عند العقلاء)، أو نظريا (فيُفضيَ إلى إثبات الشيء بنفسه وهو محال). ثم أجابوا عنه [بأن قالوا] [4] نفي الشيء لنفسه متناقض، وأما إثبات الشيء بنفسه فغير متناقض، فظهر الفرق»[5].

ثم[6] أورد عليهم سؤالا بأن قال: ولقائل أن يقول: إثبات الشيء بنفسه متناقض؛ لأنه من حيث إنه مطلوب/ وجب ألا يكون حاصلا، ومن حيث إنه آلة الطلب وجب أن يكون حاصلا في الحال؛ وذلك متناقض، فظهر بما ذكرته[7] أن نفي كل النظر [ص: 61]

---

(1) في أبكار الأبكار: 1/ 146.

(2) في غير (م): في.

(3) في الأصل: بدونه؟؟.

(4) سقطت في الأصل.

(5) الفخر الرازي، نهاية العقول: 1/ 188-189.

(6) سقطت من (ق).

(7) (ق): ذكرناه.

بالنظر، وإثبات كل النظر بالنظر متناقض، فإذن لا مخلّص إلا بأحد أمرين:

- أحدهما: التوقف في الصحة والفساد.

- والثاني: دعوى الضرورة إما في الصحة أو في الفساد.

لكنا إذا فسّرنا النظر بما ذكرناه، صح منا دعوى الضرورة في كونه مفيدا للعلم ـ وقد تقدم ـ»[1].

والجواب عن الرابعة: [2]أنه ليس كذلك، فإنا نعقل القضية الشرطية، وهي مركبة من جملتين، والحكم بلزوم[3] إحدى[4] الجملتين للأخرى يستدعي حصول العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم، وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن.

والجواب عن الشبهة الأولى من شبه المهندسين: أنّا لا نسلّم أن الحكم على الشيء يستدعي تصوّره؛ لأنا نحكم على خواص الأغذية والأدوية مع أنا لا نتصوّر حقائق تلك الخواص. وكذلك نحكم على[5] حجر[6] المغناطيس لاشتماله على قوة جاذبة للحديد، وإن كنا لا نتصوّر حقيقة تلك القوة.

سلّمنا ذلك، ولكن لم قلتم إن الحقائق الإلهية غير متصوَّرة في الجملة؟ لابد من الدليل.

---

(1) الرازي، نهاية العقول: 1/ 190.

(2) زاد (م): (إن العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة فالجواب).

(3) سقطت من (م).

(4) (م): أحد.

(5) (م): حكم.

(6) في الأصل: من جحد.

والجواب عن الثانية أن نقول: ما تعني بقولك[1]: "أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هُوِيَّته؟". إن أردت به أن أظهر الأشياء له حقيقة هويته، فلا نسلِّم أن الأمر كذلك؛ فكيف يمكن دعوى ذلك مع [أن العقلاء اختلفوا في حقيقة هويته؟!][2].

[وإن أردت أن وجودها أظهر الأشياء عنده، فهذا حكم، لكن لم قلتم: إن وجود هوية الإنسان مختلف فيها؟][3].

والظاهر أنه ما وقع الخلاف في وجود هوية الإنسان؛ فإن كل موجود عاقل يعلم وجود هويته. فما ذكرتم[4] يدل على صعوبة[5] تحصيل العلم الإلهي؛ لأنه إذا كان العلم بهوية الإنسان صعبا، فما ظنك بالعلم الإلهي؟! لكن لم قلتم: إنه محال ومتعذر على الإنسان؟ لابد لذلك من دليل، فزال السؤال[6].

---

(1) (ق): ما نعني بقولنا.
(2) (م): مع اختلاف العقلاء فيها.
(3) سقطت من (م).
(4) (م): ذكرت.
(5) (ق): معرفة.
(6) (م): الإشكال.

الفصل السابع:
في كيفية لزوم العلم بالمدلول عن[1] النظر الصحيح

اعلم أنه لما ثبت النظر، وأنه يفيد العلم، فقد اختلف الناس بعد ذلك في حصول العلم عقيب[2] النظر الصحيح على أربعة مذاهب:

المذهب[3] الأول: [مذهب أبي الحسن الأشعري][4]، [وهو الذي][5] عليه[6] أكثر علمائنا، كالقاضي أبي بكر، والإمام الجويني، أن حصول العلم عقيب النظر على سبيل تضمن الأصلين للنتيجة بطريق اللزوم العقلي الذي لابد منه[7].

والمذهب الثاني: لأبي الحسن الأشعري، أن العلم يحصل[8] بقدرة الله ـ تعالى ـ عقيب حصول الأصلين في الذهن، والتفطن لوجه تضمنها للمدلول[9] **بطريق [إجراء][10] عادة الله ـ تعالى ـ**، مع جواز ألا يخلق [الله ـ تعالى ـ العلم بالمدلول عقبها، وذلك كالشبع عقيب الأكل][11] ـ[12].

---

(1) في غير (ق) و(م): على.
(2) (ق): عقب واستعمل نفس الشيء في الاستعمالات.
(3) سقطت في (ق) و(م).
(4) سقطت العبارة من الأصل.
(5) سقطت من (ق) و(م).
(6) (ق) و(م): وعليه.
(7) انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 1/ 214، والجويني، الإرشاد، ص: 27-28.
(8) (م): أنه يحصل.
(9) (ق): المدلول.
(10) سقطت من الأصل.
(11) سقطت من (م).
(12) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 15، والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص: 27.

والمذهب الثالث: [للمعتزلة، أن حصول العلم عقيب النظر، إنما][1] هو على سبيل **التولُّد**، وكنّوه على أصلهم في القول بالتولّد[2].

والمذهب الرابع: للفلاسفة، أن النظر يوجب العلم **إيجاب العلة معلولها**.

وإذا تقررت المذاهب، فقال الإمام المازري: «الذي تجب البداية به تصوير هذه المذاهب، ثم تصحيح الصحيح منها، وإبطال الباطل:

- فأما[3] **التضمن**[4] ـ الذي قال به أئمتنا ـ فله صور كثيرة، ومعناه التلازم العقلي، من غير أن يوجد أحدهما صاحبه، أو يوجبه[5]، وذلك مثل تلازم إرادة الشيء الشيء مع العلم به؛ لأن من المحال أن يقصد القاصد إلى ما لا يعلمه، ومن ذلك مقارنة العلم للمعلوم، والرؤية للمرئي، والدلالة للمدلول، وذلك كثير، وهذه الأمور يجب مقارنتها لمتعلقها من غير إيجاب، أو تولّد له.

- وأما القائلون **بالتولّد**، فصورته اندفاع الحجر عند الاعتماد عليه بالدفع، وكذلك ذهاب السّهم عن الوتر عند تخلّيه عن يد الرامي، فمرور السهم في الجوّ متولّد عن اعتماد الوتر عليه[6]، وانجذاب الوتر/ في جهة يد الرامي متولّد عن اعتماد يد الرامي، وما يحدث عند إصابة السّهم من جرح متولّد عن اعتماد السّهم، وما يحدث عند الجرح من ألم وعفونة لحم متولّد عن الجرح، هكذا إلى أن يصل إلى الموت. ثم إنهم [ص: 62]

---

(1) سقطت من (م).

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 52، وانظر كذلك: الجويني، الإرشاد، ص: 27.

(3) (م): وأما.

(4) (ق): النظر؟؟؟.

(5) (م): ويوجبه.

(6) زاد (ق): وبه.

أنزلوا [الفكر][1] منزلة حركة اليد، وأنزلوا العلم منزلة حركة الحجر، وقالوا: إن العلم يتولّد من النظر كما تتولّد حركات[2] الحجر من حركات[3] اليد، فالنظر يقع مقدورا للعبد من غير سبب يوجبه، [والعلم يقع مقدورا للعبد بسبب يوجبه][4]، وهو الفكر، وفاعل السبب الذي هو الفكر، هو فاعل المسبَّب الذي هو العلم، ومثاله في المحسوسات عندهم كون السكين سببا في البراية وما في معناه.

- وأما من قال **بالإيجاب العقلي** من أهل الإسلام، فقد خصصه بالأحكام وإيجاب المعاني لها، وليست الذوات عندهم موجبة[5]، وإنما التزم القول بإيجاب الذوات الفلاسفة.

احتج[6] من قال **بالتضمُّن**، أنا إذا قلنا: العالَم لا يخلو عن[7] الحوادث، وكل ما لا لا يخلو عن[8] الحوادث فهو حادث، ووجب القضاء بصحة هاتين المقدمتين عُلِمَ بالضرورة أن العالم حادث، وهو نتيجة المطلوب.

قال صاحب «**التذكرة**»: «والحق الذي لا مرية فيه، أن تضمن العلم بالمقدمتين للعلم بالنتيجة على وجه اللزوم والوجوب، بحيث لا يمكن خلافه، لا على وجه الربط العادي، ولا على وجه التولّد».

---

(1) سقطت من الأصل، وأثبتت من النسختين: (ق) و(م).

(2) (ق) و(م): حركة.

(3) (ق) و(م): حركة.

(4) سقطت من (ق).

(5) (م): موجودة.

(6) (ق) و(م): واحتج.

(7) (م): من.

(8) (م): من.

واحتج أبو الحسن الأشعري الذي قال: «يستعقبه بجري العادة»[1] بوجهين:

- **أحدهما**: أنه لو كان علة للعلم، أو ملازما له، أو متولّدا[2] عنه، وجب أن لا يستعقبه؛ لاستحالة كون الشيء متولّدا عن المعدوم، أو ملازما له، أو معلولا له، كما قلناه في الجوهر، فإنه لما كان ملازما للعرض، استحال أن يَبين أحدهما عن الآخر، وهاهنا يمتنع ثبوت النظر حال وجود العلم، فتبين أنه ليس بينهما ارتباط، وأن حصوله عقبه بِجَرْيِ العادة.

- **والوجه**[3] **الثاني**: أن الرب ـ تعالى ـ هو الخالق للنظر، ولا يمتنع[4] أن يخلق النظر[5] ولا يخلق العلم عقِبه، فإنه ـ تعالى ـ غير مُلْجَأ إلى شيء من أفعاله.

وأما ما قالته المعتزلة، فالدليل على بطلانه: بطلان أصلهم، وهو أن [العباد يخلُقون أفعالهم][6]، والدليل على بطلانه إجماع المسلمين قبل ظهور البدع على أنه لا خالق إلا الله، قال ـ تعالى ـ: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾[7]، وقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[8]، وسيأتي بيان هذه المسألة في باب خلق الأفعال ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ومما يدل أيضا على بطلان التولّد، أن النظر مضاد للعلم، والضد لا يكون وجوده سبِبا في وجود[9] ضدِّه، والسبب لابد أن يلاقيَ المسبَّب، وإن كان لا يلازمه، بخلاف

---

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 298.

(2) (ق) و(م): مولدا.

(3) سقطت من (م).

(4) زاد (ق) و(م): منه.

(5) زاد (م): الصحيح.

(6) (م): العبد يخلق أفعاله.

(7) فاطر/ 3.

(8) الأنعام/ 103.

(9) (م): لوجود.

العلة، فإنها تلازم معلولها.

ومـا قالته الفلاسفة، الدليل أيضا على بطلانـه، أن النظـر ضـدُّ العلـم فـلا يجامعـه، والعلة مقارنة للمعلول لا تفارقه، فإن من شرطها الاطراد والانعكاس.

الفصل الثامن:
في وجوب النظر

قال سيف الدين: «أجمع أكثر أهل الحق من أهل الإسلام على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله ـ تعالى ـ واجب في الجملة ـ»[1].

وزعمت الحنابلة أن النظر لا يجب بحال.

والقائلون بالوجوب اختلفوا في مدرك الوجوب:

فقال أهل الحق: «مدركه الشرع».

وقالت المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية: «مدرك وجوبه العقل دون الشرع».

واستدل أهل السنة [على وجوبه][2] بمسلكين:

❖ **المسلك الأول:** التمسك بالظواهر من الكتاب والسنة:

۞ أما[3] الكتاب فآيات:

✓ **الحجة[4] الأولى:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[5]، وهذا أمر، والأمر [ظاهر في الوجوب][6] إذا عريَ عن القرائن.

---

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 155.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق): فأما.

(4) سقطت من (م)، (ق): "الآية" بدل "الحجة" هنا وفي الحجج الأخرى.

(5) يونس/ 101.

(6) (م): للوجوب.

✓ **الحجة الثانية:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]، وهذا أمر أيضا.

✓ **الحجة الثالثة:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / وَاخْتِلَافِ [ص: 63] اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2]، لما نزلت هذه الآية، قال النبي ـ ﷺ ـ: (ويل لمن لاكها بين لِحييه ولم يتفكر [فيها][3])[4]، وهذا وعيد على ترك النظر، والوعيد دليل الوجوب.

---

(1) الحشر/ 2.

(2) آل عمران/ 190.

(3) سقطت من الأصل.

(4) هذا الحديث ذكره جملة من المفسرين في الآيات في آخر سورة آل عمران. ففي "الكشاف" للزمخشري: «عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال لعائشة أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله ـ ﷺ ـ فبكت وأطالت ثم قالت: "كل أمره عجب. أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي، ثم قال: (يا عائشة هل لك أن تأذني لي في عبادة ربي الله الليلة؟). فقلت: "يا رسول الله إني لأحب قربك، وأحب هواك، فقد أذنت لك. فقام إلى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي، فقرأ من القرآن، وجعل يبكي حتى بلغت الدموع حقويه، ثم جلس فحمد الله وأثنى عليه، وجعل يبكي، ثم رفع يديه، وجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الأرض، فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة، فرآه يبكي فقال له: "يا رسول الله، أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟". فقال: (يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا؟! ثم قال: ومالي لا أبكي وقد أنزل الله علي في هذه الليلة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [آل عمران/ 189)، ثم قال: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها)، وروي: (ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأملها)"». قال الزيلعي في التخريج: «رواه ابن حبان في "صحيحه"...ورواه ابن الجوزي في كتاب "الوفاء"، وأبو القاسم الأصفهاني في "كتاب الترغيب والترهيب"، والثعلبي وعبد ابن حميد وابن مردويه في "تفاسيرهم" كلهم عن أبي جناب الكلبي عن عطاء بن أبي رباح، قال: "دخلت أنا وابن عمر على عائشة فقال لها ابن عمر أخبريني... إلى آخره بلفظ المصنف، ولم يذكروا كلهم الرواية الثانية: (ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأملها)، لكن روى ابن مردويه في "تفسيره" في سورة الروم بالسند المذكور أعني عن أبي جناب الكلبي عن عطاء عن عائشة قالت: "لما نزلت هذه الآية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾ [الروم/ 21] قال رسول الله ـ ﷺ ـ: =

✓ **الحجة الرابعة:** [قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[1]، وهذا ذم لمن أعرض عن النظر.

✓ **الحجة الخامسة:** قوله ـ تعالى ـ:][2] ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3]، [وفي هذه الآية تنبيه على أن ما منه الإنسان، وهي النطفة المتماثلة الأجزاء، التي ليس فيها اختلاف، كيف انقسمت إلى العظم، والعصب، والعضلات، والمخ، والبشرة، والدم، وسائر الأخلاط، وكيف أوجد فيها على صغر حجمها، الأعضاء العجيبة، المختلفة الأشكال والأوضاع والمنافع؛ كالسمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، والخيال، والوهم، والحوافظ، والدوافع، والجواديد[4]، والمداخل، والمخارج، واليدين، والرجلين، وآلة العز[5] والتناسل، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وقيل: إن الحِكَم المودعة في الإنسان، اثنا عشر ألف حكمة، فانظر أيها المسكين كيف أوجد الله ـ تعالى ـ هذا كله في قطرة واحدة][6]؟!.

✓ **الحجة السادسة:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[7]، [فبين ـ تعالى ـ أن كل ما خلق الله من][8]

= (ويح لمن لاكها بين لحييه ثم لم يتفكر فيها)». جمال الدين الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تح: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، رقم: 272: 1/ 260 وما بعدها.

(1) يوسف/ 105.

(2) هذا كله ساقط من (م).

(3) الذاريات/ 20-21.

(4) كذا في الأصل.

(5) كذا في الأصل [؟؟!!].

(6) كل هذا الواقع بين معقوفتين سقط من (ق) و(م).

(7) الأعراف/ 185.

(8) سقطت من (م).

الأشياء موضوع للفكرة[1]، ومطلوب[2] للدلالة، والآيات في إيجاب[3] النظر كثيرة.

⊛ وأمـا السنة :

✓ فمـا رُوي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (تفكروا [في آيات الله][4])[5]، وروي عنـه أنـه قـال: (تفكـروا في خلـق الله، [ولا تفكـروا في الله][6]، فـإنكم لـن تقـدروا الله حـق قـدره)[7]، وهذا أمر منه ـ ﷺ ـ لأصحابـه بالنظر في المصـنوعات، ليسـتدلّوا منهـا[8] على وجود الخالق، ونهي لهم عن التفكّر في ذات الله، لئلا يقعوا[9] في التشبيه فيهلكوا.

---

(1) (ق): للفكر، (م): موضوعة للفكرة.

(2) (ق) و(م): مطلب.

(3) (ق): وجوب.

(4) سقطت من الأصل.

(5) قال العجلوني في "كشف الخفاء": «للطبراني في "الأوسط" والبيهقي في "الشعب" عن ابن عمر مرفوعا: (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله): 1/ 311.

(6) سقطت من (م).

(7) أخرج أبو الشيخ الأصبهاني جملة من الأحاديث في الموضوع، منها ما أخرجه عن أبي ذر: (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا): رقم: 4: 1/ 214، وقال العراقي في "المغني": «حديث ابن عباس: "إن قوما تفكروا في الله ـ عز وجل ـ فقال النبي ـ ﷺ ـ: (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره)، أخرجه أبو نعيم في "الحلية" بالمرفوع منه بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في "الترغيب والترهيب" من وجه آخر أصح منه، ورواه الطبراني في "الأوسط" والبيهقي في "الشعب" من حديث ابن عمر، وقال: "هذا إسناد فيه نظر"، قلت: فيه الوازع بن نافع متروك»، رقم: 4320: 2/ 1193. وأورده الألباني في "الصحيحة" من طرق مختلفة؛ منها ما ضعفه محتمل، ومنها ما ضعفه شديد، وأمثل تلك الروايات رواية عبد الله بن سلام عند أبي نعيم في "الحلية". قال الألباني: «وهذا إسناد حسن في الشواهد». وختم الكلام عن الحديث بالقول: «وبالجملة، فالحديث بمجموع طرقه حسن عندي، والله أعلم». السلسلة الصحيحة، رقم: 1788: 4/ 395-397.

(8) (ق) و (م): بها.

(9) (في الأصل و(ق): يقفوا.

✓ ومـن ذلك مـا روي عنـه ـ ﷺ ـ أنه قال: (فكـرة[1] سـاعة خـير مـن عبـادة سنة)[2]، وفي رواية أخرى: (خير من عبادة ستين سنة[3])[4].

✓ وكذلك قوله ـ عليه السلام ـ: (من عرف نفسه عرف ربه)[5]؛ فبأفعاله فيـك تعرفـه، وبنقضه عزائمك توحّده، وقد قيل لعلي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ: «بـم تعـرف ربـك؟». فقال: «بحل العزائم ونقض التدابير[6]»[7]، [وقيل لأعرابي: «بم تعـرف ربـك؟ فقـال: البعرة تعرف بالبعير»][8].

---

(1) (م): فكر.

(2) أورده ابن الجوزي في "الموضوعات"، وقال: «هذا حديث لا يصح»، انظر: تـح: عبـد الـرحمن عـثمان: 3/ 144.

(3) (ق) و(م): سنتين.

(4) أخرجه أبو الشيخ في "العظمة" عـن ابـن عبـاس موقوفـا، رقـم: 43: 1/ 229، وذكـره السـيوطي في "الجامع الصغير"، رقم: 5897: 2/ 126، وحكم عليه الألباني بالوضـع في "ضـعيف الجـامع"، رقـم: 3988: 1/ 521. وجاء في "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" لأبي الحسـن القـاري: «ورد: (تفكـر ساعة خير من عبادة سنة)، كذا ذكره ابن حجر. وقال الخطابي: ذكر الفاكهاني بلفظه: (فكرة سـاعة خـير من عبادة سنة)، من كلام السري السقطي. قلت: "ذكر السيوطي في الجامع الصغير"»: 2/ 587.

(5) قال ابن تيمية: « بعض الناس يروي هذا عن النبي ـ ﷺ ـ، وليس هذا من كلام النبي ـ ﷺ ـ، ولا هو في شيء من كتب الحديث، ولا يعرف له إسناد. ولكن يـروى في بعـض الكتـب المتقدمـة إن صـح: "يـا إنسان، اعرف نفسك تعرف ربك". وهذا الكلام سواء كان معناه صحيحا أو فاسدا لا يمكن الاحتجاج بلفظه؛ فإنه لم يثبت عن قائل معصوم. لكن إن فُسر بمعنى صحيح عرف صـحة ذلـك المعنـى سـواء دل عليه هذا اللفظ أو لم يدل»، مجموع الفتاوي، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: 16/ 349.

(6) (م): التدبير. و المقصود **بالعزائم**: ما يعزم عليه الإنسان، وكذلك **التدابير**: أي ما يدبر المرء من أموره.

(7) ذكر الباحث حيدر حب الله أن هذا الكلام ورد منسوباً إلى الإمام عليّ ـ رضي الله عنه ـ عند الشيعة، وإلى بعـض علماء السنّة، وقد جاء بأكثر من صيغة، مثل: «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود»، و«عرفت الله ـ سبحانه ـ بفسخ العزائم وحلّ العقود ونقض الهمم»، و«عرفت الله ـ سبحانه ـ بفسخ العزائم وحـلّ العقود ونقض الهمّة»، و«عرفت الله بفسخ العزائم ومنع الهمّة، لما أن هممت بأمر فحال بيني وبـين همّتـي وعزمت فخالف القضاء عزمي، علمت أنّ المدبّر غيري». انظر: الموقع الرسمي لحيدر حب الله اللبنـاني. وراجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 19/ 84.

(8) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

وأما ما قالته المعتزلة من أن النظر واجب بالعقل، فالدليل على بطلانه:

- قوله - تعالى -: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾[1].

- وقوله - تعالى -: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2]؛ ووجه الاستدلال من هذه الآية، أن الله - تعالى - نفى احتجاجهم على المؤاخذة بترك الواجبات، وارتكاب المحظورات بعد بعثة الرسول - ﷺ - وأثبت بمفهومها الحجة لهم قبل البعثة، وذلك يدلّ على نفي الموجب والمحرم قبل البعثة، وعلى إثباته بعد البعثة.

- وقوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]؛ ووجه الاستدلال بها ينبني على مقدمتين:

- [الأولى][4]: وهي قولنا: "لو كلفوا قبل البعثة لتركوا".
- والثانية: وهي قولنا: "ولو تركوا لعذبوا"، فالعذاب لازم التكليف، ولازم اللازم لازم، فانتفاء اللازم الأخير[5] يقتضي انتفاء الملزوم الأول، فيلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة[6] انتفاء التكليف قبل البعثة.

[فظهر من هذا الاستدلال، أنه أمن من العذاب قبل بعثة الرسول][7]، فدلّ أنه لا وجوب ولا حرمة قبل بعثة الرسول.

---

(1) طه/ 133.
(2) النساء/ 164.
(3) الإسراء/ 15.
(4) سقطت من الأصل.
(5) (ق) و(م): الآخر.
(6) (م): بعثة الرسول.
(7) سقطت من (م).

احتج المعتزلة على أن وجوب النظر عقلي؛ بأنه[1] لو لم يثبت وجوب النظر إلا بالسّمع الذي لا تُعلم صحته إلا بالنظر، لأدى ذلك إلى إفحام الأنبياء، وذلك يلزم فيه الدور، والثاني باطل، فالمقدّم مثله.

6] بيان الشرطية : / أن النبي -عليه السلام- إذا أتى إلى الإنسان وقال له: "اتبعني"، فللمدعو أن يقول له[2]: "لا اتبعك حتى أنظر في معجزتك[3]، ولا أنظر في معجزتك[4] حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر إلا بفعلك". فينقطع النبي ويبطل تحديه[5].

وأما بيان لزوم الدور فيه، فهو أن يقول المدعي: "لا أنظر حتى يجب عليَّ بالشرع، ولا يجب علي بالشرع حتى أنظر". فيلزم الدور وإفحام الأنبياء.

وأجاب أبو المعالي عنه بجوابين:

- **أحدهما**[6]: جدلي، وحاصله اشتراك إلزام فلا يلزم[7].

وبيانه: أن الخصم، وإن قال بالوجوب العقلي، فوجوبه إنما هو بنظر العقل، فللمدعو[8] أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر إلا إذا نظرت، وهو دور.

---

(1) (م): لأنه.
(2) سقطت من (ق).
(3) (ق) و(م): معجزاتك.
(4) (ق) و(م): معجزاتك.
(5) (م): التحدي.
(6) (م): الجواب الأول.
(7) راجع: الجويني، الإرشاد، ص: 29-31، والشامل، ص: 17-21، والبرهان: 1/ 85وما بعدها.
(8) (ق): للمدعي.

أو يقول: لا أنظر حتى يجب علي النظر، ولا يجب عليّ النظر حتى أنظر، فيلزم الدور وإفحام الرسل.

فإذا أوجبوا النظر عقلا، فيلزمهم ما ألزمونا في إيجابه سمعا، فهذا جواب إلزامي، فجوابهم عنه هو جوابنا.

- **والجواب الثاني**: وهو الجواب الحقيقي، وتقريره أن نقول: لا نُسلِّم أن النظر يتوقف على معرفة وجوبه، فإنه قد يحصل النظر لمن لم يعرف وجوبه.

سلّمنا توقفه عليه، لكن لا نسلّم أنه يتوقف [1]النظر على معرفة وجوبه، بل يتوقف على **إمكان وجوبه** في نفس الأمر، وهو مستفاد من الشّرع، سواء نظر أو لم ينظر؛ لأنه متى ظهرت المعجزة الدالة على صدق الرسول[2]، وكان المدعو[3] عاقلا متمكنا[4] من النظر، فقد استقر الشرع وثبت الوجوب في نفسه، فلا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلّف به.

وأما قولهم: «**يلزم إفحام الأنبياء**»، فليس فيه حجة ولا برهان؛ لأن هذا لا يمتنع عقلا، فقد يفحم الخصم خصمه، والحق مع المفحَم لا مع المفحِم؛ فقد يكون صاحبُ البدعة مثلا أكثر جدلا فيُفْحِم صاحب الحق، وليس في ذلك ما يدلّ على إبطال[5] ما عند صاحب الحق من الحق.

---

(1) زاد (ق): على.

(2) (م): الرسل.

(3) (م): المدعى.

(4) (م): ممكنا.

(5) (م): بطلان.

وأجاب شمس الدين الأصبهاني[1] عن الإلزام[2] الوارد على الأشاعرة والمعتزلة، ولا يلزم فيه إفحام الأنبياء[3]، قال: «وبيان [4]اندفاعه عن الأشاعرة أن نقول[5]: النبوة استقرت بالمعجزة، اعترف بها المدعو أو لم يعترف، والنبي أخبر عن الوجوب الشرعي، ولا يتوقف الوجوب الشرعي على العلم بالوجوب، بدليل وجوب الواجبات الشرعية على كثير من المكلفين[6] بدون العلم بوجوبها، فلا يُشترط في الوجوب العلم بالوجوب، وبمثل هذا يندفع الإفحام عن المعتزلة؛ لأن الوجوب استقر بالعقل، نَظَرَ المدعوُّ أو لم ينظر، فقد تبين أن الضلال غير شامل للفريقين».

---

(1) ورد في كتب التراجم أكثر من عالم بهذا الإسم، لكن أقربهم إلى جيل اليفرني اثنان، **الأول** هو: محمد ابن محمود بن محمد بن عبد الكافي، شمس الدين الأصفهاني الأصولي؛ ولد بأصبهان 616هـ، وتوفي سنة 688هـ، قدم الشام بعد الخمسين وستمائة، وناظر الفقهاء، ولي قضاء منبج في أيام الناصر، وتولى بمصر التدريس في الصاحبية ومشهد الحسين، من أعماله: شرح "المحصول" لفخر الدين الرازي، وكتاب "القواعد"، و"غاية الطلب في المنطق" ، انظر: فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، رقم: 495: 4/ 38. **والثاني** هو: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، شمس الدين أبو الثناء الأصبهاني، مولده بأصبهان في 674هـ وتوفي سنة 749هـ قدم دمشق بعد زيارة القدس في صفر سنة 725هـ، فسمع كلامه تقي الدين ابن تيمية فبالغ في تعظيمه، درّس بالرواحية، من أعماله: "مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار"، "شرح مقدمة ابن الحاجب". انظر: الدرر الكامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، 6/ 85.

(2) (ق): على الالتزام، (م): عن إلزام.

(3) قال شمس الدين الأصبهاني: «...لو وجب النظر عقلا لزم إفحام الأنبياء واللازم باطل، بيان الملازمة أن وجوب النظر غير ضروري إذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة، فإن العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بأن النظر طريق إليها، ولا طريق إليها سواه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج إلى أنظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر نظري وإذا كان كذلك فللمكلف المخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم بوجوب النظر، ولا أعلم وجوبه إلا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه، والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيلزم الدور...». مطالع الأنظار، ص: 34_35.

(4) زاد (ق): ذلك.

(5) (م): تقول.

(6) في الأصل: المتكلفين؟؟.

❖ **المسلك الثاني**: للأصحاب على وجوب النظر، هو أنهم قالوا: «أجمعت[1] الأمة من المسلمين على وجوب معرفة البارئ ـ تعالى ـ، ووجوب معرفته[2] ـ تعالى ـ لا تتم إلا بالنظر؛ إذ هو غير بديهي، وكل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فالنظر واجب». وهذا هو المعتمد عند جمهور الأصحاب.

واعترض المخالفون عليه بوجوه[3]:

- **الأول**: إن وجوب المعرفة متوقف على إمكان المعرفة، وهي غير ممكنة؛ لأنها لو كانت ممكنة، فإما أن تكون ضرورية أو نظرية، والأول محال، فإنه لو خلا الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشره من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك، وليس الضروري كذلك.

- و أما **الثاني**: فمتوقف على إفضاء النظر إلى العلم، وهو ممتنع لما سبق في إنكار[4] النظر.

سلَّمنا إمكان المعرفة، و[5]لكن لا نسلِّم إمكان وجوبها شرعا، فإن الإيجاب الشرعي إنما يكون بإيجاب الله ـ تعالى ـ، وإيجابه بأمره، و[6]إما أن يكون أمرا للعارف[7] بالله ـ تعالى ـ أو أمرا لغيره. والأول محال، لما فيه من الأمر بتحصيل الحاصل، والثاني محال؛ لأن معرفة أمره متوقفة على معرفته في نفسه، فإن من لا يعرف

---

(1) (م): اجتمعت.

(2) (م): معرفة.

(3) (ق) و(م): من وجوه.

(4) (ق): إمكان.

(5) سقطت في (م).

(6) زاد (ق) و(م): وهو.

(7) (ق): يكون العارف.

[ص: 65] الآمر[1] لا يعرف أمره، فإذن إيجابه يتوقف على معرفته، / ومعرفته تتوقف على معرفة إيجابه، وذلك دور.

سلّمنا إمكان وجوب المعرفة شرعا، ولكن لا نسلِّم [الوقوع: قولكم: "الأمة مجمعة على ذلك".

قلنا: لا نسلّم انعقاد الإجماع؛ فإن الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها[2]، مما يمنع عادة اتفاقهم على شيء واحد، كما يمتنع[3] اتفاقهم على أكل طعام واحد.

سلّمنا تصوّر انعقاد الإجماع، ولكن لا نسلّم][4] كونه حجة؛ وبيانه: أن كل واحد من آحاد الإجماع يُتصور عليه الخطأ، فإذا انضم قول المخطئ إلى قول المخطئ الآخر لا يصير ذلك صوابا ولا حجة.

سلّمنا أن الإجماع[5] حجة، ولكن لا نسلِّم وقوعه فيما نحن فيه؛ لأن كثيرا من المسلمين ذهبوا إلى أن جميع العلوم تقع ضرورية غير مكتسبة لهم، وما كان كذلك لا يكون واجبا، ومع هذه المخالفة فلا إجماع.

سلّمنا وقوع الإجماع على معرفة الله ـ تعالى ـ، ولكن لا نسلّم إفضاء النظر إلى المعرفة.

سلّمنا صحة إفضائه، ولكن لا نسلِّم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، و[بيانه][6] أن الزكاة لا تجب إلا بالمال، ثم لا يجب عليه تحصيل المال، وأيضا يلزم التسلسل.

---

(1) (ق): فأما من لا يعرف أمره، (م): لا بعرفه.

(2) (ق): دعاويها.

(3) (ق): يمنع.

(4) جميع ما أثبت بين المعقوفتين سقط من (م):.

(5) سقطت الكلمة من (م).

(6) (م): سلمنا.

- والجواب عن **الإشكال الأول** بـ: انعقاد[1] الإجماع على الوجوب، وهو دليل الإمكان. وقال الإمام فخر الدين: «ما دل على وجوب الشيء كان دليلا على إمكان وقوعه بالتضمن»[2]. وقد بينا أن إجماع الأمة يدل على وجوبه.

- **وعن الثاني**: منع توقف الوجوب على معرفة الأمر والآمر[3]، بل الوجوب يتحقق بالشرع، ويستقر بإمكان المعرفة بالعقل الهادي، والأدلة المنصوبة على ذلك، فبعد العلم بالله ـ تعالى ـ يعرف أنه كان مأمورا بذلك، وإذا كان كذلك كان هذا التمكّن كافيا.

- **وعن الثالث**: بيان كونه حجّة بما ورد عن النبي ـ ﷺ ـ من الأحاديث المختلفة الألفاظ، المتفقة المعاني[4]، الدالة[5] على شرف هذه الأمة، وعصمتهم عن الخطأ؛ بحيث أوجب مجموعها العلم الضروري بذلك، لنزولها منزلة التواتر اللفظي، فمن ذلك قوله ـ عليه السلام ـ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)[6]، وقوله: (لا تجتمع أمتي على

---

(1) سقطت الباء من (ق).

(2) الرازي، نهاية العقول: 1/ 208، وانظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 161.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ق) و(م): المعنى.

(5) في الأصل: الدلالة، (ق) و(م): في الدلالة.

(6) قال العجلوني في "الكشف": «رواه أحمد، والطبراني في "الكبير"، وابن أبي خيثمة في "تاريخه" عن أبي نضرة الغفاري رفعه في حديث: (سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها). والطبراني وحده وابن أبي عاصم في "السنة" عن أبي مالك الأشعري رفعه: (إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة). ورواه أبو نعيم والحاكم وأعله واللالكائي في "السنة"، وابن مندة، ومن طريقه الضياء عن ابن عمر رفعه: (إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبدا، وإن يد الله مع الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذ شذ في النار). وكذا هو عند الترمذي لكن بلفظ (أمتي). ورواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم). ورواه الحاكم عن ابن عباس رفعه بلفظ: (لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة). والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود موقوفا في حديث: (عليكم بالجماعة، فإن الله لا يجمع هذه =

الخطأ)[1]، وهي كثيرة خرّجها أهل الصحة.

وقولهم: «الخطأ متصور على كل واحد منهم حالة الانفراد».

قلنا: الحكم الثابت للأفراد لا يلزم أن يكون ثابتا للجملة.

- **وعن الرابع**: بوقوع الإجماع على وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، [ولو كان][2] غير متصوّر، لما وقع. وأيضا مخالفة الحشوية، فإنه مسبوق باجتماع[3] من كان قبلهم من المؤمنين.

- **وعن الخامس**: [وهو إنكارهم إفضاء النظر إلى المعرفة، فقد تقدم بطلانه.

- **وعن السادس**:][4] بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب إلا به، فإيجاب ذلك الواجب يكون تكليفا بما لا يطاق. [قال سيف الدين: «وهذا غير سديد؛ فإنه إنما يكون تكليفا بما لا يطاق أن لو][5] كان ما توقف[6] الواجب على فعله غير ممكن، وعدم إيجابه لا تخرجه عن الإمكان»[7]، ثم قال: «والأقرب فيه أن يقال: إذا ثبت

= الأمة على ضلالة). زاد غيره: (وإياكم والتلون في دين الله). وبالجملة فالحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره». كشف الخفاء، رقم: 2999: 2/ 351.

(1) قال أبو عبد الله الكتاني في "نظم المتناثر من الحديث المتواتر": عن «عصمة الأمة وأنها لا تجتمع على ضلالة وخطأ: ذكر ابن الهمام في "التحرير" وغير واحد أنها متواترة معنى. ونص ابن الهمام: "ومن الأدلة السمعية أي على أن الإجماع حجة قطعية آحاد تواتر منها مشترك: (لا تجتمع أمتي على الخطأ) ونحوه كثير"»، رقم: 178:، ص: 161.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): بإجماع.

(4) ساقط من (م).

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): وإن لم يكن متوقفا.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 165-166.

وجوب المعرفة، والمعرفة من حيث حقيقتها وماهيتها لا توصف بالوجوب الثابت[1] بخطاب التكليف، فإن خطاب التكليف بالوجوب[2] والتحريم إنما يتعلق بأفعال المكلفين، والمعرفة ليست من صفات الأفعال... فإذا قيل بوجوب المعرفة؛ فمعناه: وجوب تحصيلها، والتحصيل إنما يكون بسلوك ما به تحصُل المعرفة.

فإذا قلنا: يجب التحصيل بما ليس واجبا، كان تناقضا[3] لفظا ومعنى، وهو ممتنع.

وأما ما يتوقف عليه الواجب[4] مما ليس فعلا للمكلف ولا مقدورا له[5]، فلا يمكن يمكن إيجابه إلا على رأي، ولا يمنع التكليف بما لا يطاق، بخلاف ما يكون مقدورا للمكلف كالنظر ونحوه»[6].

وقال الإمام فخر الدين: «[الجواب عنه][7] أن التكليف إذا ورد بالشيء مطلقا، وعلى جميع أنحائه[8]، كان ذلك إيجابا لكل ما توقف تحصيله عليه، مما يكون مقدورا له»[9].

---

(1) سقطت من (ق)، وفي (م): الثانية؟؟؟.

(2) سقطت الباء من (م).

(3) (م): لتناقضنا.

(4) (ق): الوجوب.

(5) سقطت من (م).

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 166.

(7) سقطت من الأصل والتصحيح من (ق)، وفي (م): عليه.

(8) في الأصل: إيجابه؟؟.

(9) الرازي، نهاية العقول: 1/ 217.

[ص: 66]

/ الفصل التاسع:
في أول الواجبات

اعلم أنه إذا ثبت النظر، وثبت أنه واجب، فهل هو أول الواجبات أم لا؟

[قال الشريف زكريا في «**شرح الإرشاد**»][1]: «[2]اختلف الناس في هذه المسألة اختلافا كثيرا، وقبل الشروع في حكاية المذاهب، فلابد من بيان معنى[3] الأولية في قولهم: «أول الواجبات»؛ وهي: «**عبارة عن السبق والتقدم**»، وذلك يطلق على أنحاء:

❁ **الأول**: يطلق ويراد به **التقدم بالزمان**، كتقدم الوالد على الولد.

❁ **والثاني**: يطلق ويراد به **التقدم بالمكان**، كتقدم الإمام على المأموم.

❁ **والثالث**: يطلق ويراد به **التقدم بالرتبة**، كتقدم الأمير على الرعية.

❁ **والرابع**: يطلق ويراد به **التقدم بالفضلية**، كتقدم العالم على الجاهل.

❁ **والخامس**: **التقدم بالذات**، كتقدم العلة على المعلول.

❁ **والسادس**: **التقدم بالوسيلة**، والوسيلة[4] هي الطريق الموصل[5] إلى معرفة الله ـ تعالى ـ، ومعرفة الله ـ تعالى ـ هي المقصودة التي[6] دلّ عليها الخطاب.

❁ **والسابع**: **التقدم[7] بالخطاب**.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).
(2) زاد (ق) و(م): وقد.
(3) سقطت من (م).
(4) سقطت من (م).
(5) (ق): الموصلة.
(6) (م): المقصود الذي، (ق): المقصودة الذي؟؟.
(7) سقطت من (ق)، (م): المقدم.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن مرادهم بالأولية إنما هو باعتبار "**الوسيلة**"، أو باعتبار[1] "**الخطاب**"، فكأنهم يقولون: "أول واجب يمكن تقديمه في الوجود"»[2].

هذا يجري على قول من قال: "أول الواجبات القصد أو النظر".

وأما من قال: "أول الواجبات المعرفة"، فيكون المراد بالأولية إنما هو باعتبار الخطاب، لا باعتبار الوسيلة؛ لأنه معلوم أن المعرفة متقدمة في الخطاب، قال ـ تعالى ـ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾[3]، وقوله: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَاكُمْ﴾[4]، وإذا تقرر هذا، فنرجع[5] إلى حكاية المذاهب:

❁ المذهب الأول: أول الواجبات اعتقاد **وجوب القصد**.

❁ والثاني: أن أول الواجبات: "**القصد إلى النظر**"، [قاله أبو المعالي][6]ـ[7].

❁ والثالث: أن أول الواجبات: **أول جزء من النظر**[8].

❁ والرابع: أن أول الواجبات: [**النظر**، [قاله القاضي][9]ـ[10].

---

(1) (م): وباعتبار.

(2) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد المسمى: "كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام"، مخطوطة القرويين، ص: 1.

(3) محمد/ 20.

(4) الأنفال/ 40.

(5) (م): فلنرجع.

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) الجويني، الإرشاد، ص: 25، وعن رأيه في الموضوع بالتفصيل انظر: الشامل، ص: 22.

(8) نسب ذلك الآمدي إلى الباقلاني، انظر: الأبكار: 1/ 170.

(9) سقطت من (ق).

(10) انظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: عماد الدين حيدر، ص: 22.

⊛ والخامس: أن أول الواجبات][1]: **المعرفة بالله ـ تعالى ـ** [[وهو الذي قاله أكثر العلماء][2].

⊛ والسادس][3]: أن أول الواجبات: **الإيمان بالله تعالى** [قاله الباجي][4]ـ[5].

⊛ والسابع: أن أول الواجبات: **النطق بالشهادتين**، [قاله أهل الظاهر].

⊛ والثامن: أن أول الواجبات: **الإسلام**.

⊛ والتاسع: إن أول الواجبات: **التقليد** [نقل عن أبي حامد][6]ـ[7].

⊛ والعاشر: [8]**الشك**، وعزاه المازري إلى ابن فورك وأبي هاشم من المعتزلة[9].

⊛ والحادي عشر: وظيفة الوقت.

⊛ والثاني عشر: ذكَره بعض المتأخرين، أن أول الواجبات التخيير بين المعرفة والتقليد.

⊛ [ونُقل عن المازري أن أول الواجبات: **اعتقاد وجوب النظر**][10].

---

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) انظر: المنتقى شرح الموطإ، ط1: مطبعة السعادة، القاهرة: 1332 هـ: 6/ 274.

(6) سقطت من (ق) و(م).

(7) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 14.

(8) زاد (م): أن أول الواجبات.

(9) انظر: الجويني، الشامل، ص: 22، والآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 170.

(10) سقطت من (ق) و(م).

فهذه جملة أقاويل العلمـاء.

قال بعض المتأخرين: «فلابد من الإشارة إلى وجه كل قول مـن هـذه المـذاهب، ثـم نتبع[1] مـا لا يرتضي منها بالنقض[2]، حتى يضيق مجال النظر بين **القصد والمعرفة**، فعند فعند ذلك يتبين ارتفاع الخلاف بينهمـا ـ إن شاء الله تعالى ـ».[3]

⁕ فأما من قال أول الواجبات **وظيفـة أول الوقـت** فقـال: "إن الإنسـان العاقـل البالغ مكلَّف بأن يوقع الصلاة في الوقت المـأمور به، فيقال له[4]: هـذا أول مـا تفعـل قبل كل شيء، وكذلك إنْ رأى هلال رمضان وجـب عليـه الصـوم، وكـذلك إذا فجـأ العدو مدينة قوم[5] وجب عليه[6] جهادهم، فهذا[7] هو وظيفة الوقت".

والدليل على بطلانه، [8]أن هذه الأشـياء مـن فـروع الإسـلام، فوجوبهـا داخـل في وجوب الإسلام.

وأيضا فوجوبها إمـا أن يكون بالضرورة، أو بالنظر: الأول باطل، وإن كان بـالنظر، فالنظر لا يكون إلا عن قصد، فإذن **أول الواجبات هو القصد**.

⁕ وأمـا من قال **أول الواجبات** هو **الشك**، فاحتج بأن قـال: «مـن ضرورة النظـر الشك؛ لأن الناظر إمـا يكون عالمـا، أو جاهلا جهلا مركبا، أو غافلا، أو شاكا. والأول

(1) (ق) و(م): تتبع.

(2) (م): ما لا يرضى منها بالبغض.

(3) زاد (م): فنقول.

(4) سقطت من (م).

(5) (م): قوما.

(6) (م): عليهم.

(7) (م): وهذا.

(8) زاد في (م): في.

محال؛ لأن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر، وكذلك النظر يضاد الجهل، وكذلك يمتنع أن يكون غافلا؛ لأن الغفلة عن الشيء مع طلبه محال بالضرورة. فإذا بطلت/ [ص: 67] الأقسام بأسرها فلم يبق إلا أن يكون شاكا، فإذن الشك من ضرورات النظر الواجب، وما لا يتم الواجب المطلق[1] إلا به، وكان[2] مقدورا للمكلَّف، فهو واجب، فإذن الشك واجب، وهو المطلوب».

واعترض عليه من وجهين:

- الأول: أنه قد ثبت أن النظر قد يُتصوّر الهجوم عليه من غير تردد في الحدوث والقدم، ووجود[3] الصانع أولا وجوده، فلا يكون الشك من ضرورات الواجب[4].

وأجاب بأن الهجوم بعيد في العادة.

- والثاني: أن نقول: لم قلتم: إن الشك مقدور للعبد، بل يخلق الله ـ تعالى ـ مخافة في قلوب الناس من غير اختيارهم، فعلى هذا لا يصلح[5] أن يكون واجبا.

وأجاب عنه بأن قال: العاقل يجب عليه أن يخطر بباله: هل العالم قديم أو محدث؟ وهل الصانع موجود أم لا؟ وهذا كله مقدور للعبد، ولا نعني بالشك إلا هذا القدر.

وأجاب بعض المتأخرين عن هذا القول بوجهين:

- الأول: أن نقول: الشك إما أن يحصل للشاك ضرورة، أو نظرا. فإن كان ضرورة، فالضروري يستحيل التكليف به عندكم عقلا، وإن كان نظرا، فالنظر عندكم متوقف على الشك، والشك متوقف على النظر، وذلك دور، وهو محال.

---

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت الواو من (م).

(3) (ق): ووجوب.

(4) (م): النظر.

(5) (م): لا يلزم.

- والثاني: أن كل واجب مـأمور به، فلو كان الشك في الله واجبا لكـان مـأمورا بـه، والأمر بالشك في الله يستدعي معرفة أمر[1] الله ـ تعـالى ـ، ومعـرفـة [2]الله ـ تعالى ـ مـع الشك فيها تناقض.

- [ومنهم من زاد عليه بأن قال: «الشك في الله ـ تعالى ـ حـرام، والحـرام لا يكـون واجبا][3]».

* حجة[4] **القول بالتقليد**: أنه لو كان شيء مـا عدا التقليـد أول واجـب، لـذكره النبي ـ عليه السلام ـ لكنه لم يذكره، فدلّ على أن مـا عدا التقليد ليس بأول واجب:

بيـان المقدمـة الأولى: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾[5]، والأمر على الوجوب.

وبيان المقدمة الثانية: أنه ـ عليه السلام ـ لم يطلب من الناس في مخاطبته إياهم بالإيمان وبـما جاء به أكثر من التصديق الجازم بالشهادتين، ولم يفرق بين أن يكون تقليـدا[6]، أو يقينـا برهانيا، وذلك معلوم بالضـرورة من دينه، قال ـ عليه السلام ـ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إلـه إلا الله، وأني[7] رسـول الله...)[8]، ولم يقـل: حتـى ينظـروا، أو حتـى يعلموا، وهذا دليل التقليد.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) زاد (م): أمر.

(3) سقط الموضوع بين معقوفتين من (ق) و(م).

(4) (م): وحجة.

(5) المائدة/ 69.

(6) (ق) و(م): تقليديا.

(7) (ق): محمد.

(8) أخرجه البخاري في عدة مواضع من "صحيحه" منها: عن ابن عمر: (كتاب الإيمان، بـاب ـ فـإن تـابوا وأقاموا الصلاة...)، رقم: 25: 1/ 14، وعن أنس بن مالك: (كتاب الصلاة، بـاب فضـل استقبـال =

[والجواب عن هذا القول أن يقال: التقليد إما أن يكون عن علم، أو جهل، فإن كان من جهل، فالجهل بالله حرام، والحرام لا يكون واجبا، وإن كان عن علم، فالعلم متقدم عليه][1] في إيجاب المعرفة.

⌘ حجة[2] **القول بالإسلام**: قوله ـ تعالى ـ في قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ[3]: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[4].

والجواب عنه أن تقول: إذا أردت بالإسلام الإيمان، فقد يأتي الكلام عليه، وإن أردت بالإسلام الاستسلام، فإما أن يطابقه القلب بالاعتقاد أو لا، فإن لم يطابقه فهو نفاق، وإن طابقه فذلك الاعتقاد إما أن يكون عن علم أو ظن، فإن كان عن علم، فقد تقدّمه العلم، وإن كان عن ظن فقد تقدّمه الظن، [والظن في الله ـ تعالى ـ إما جهل، وإما كفر، وكلاهما لا يصح أن يكون مأمورا به][5].

⌘ حجة القول بأن أول الواجبات **النطق بالشهادتين**[6]: قوله ـ عليه السلام ـ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) الحديث. وظاهره أن تقع الكفاية بالإقرار بالله وبرسوله من غير مزيد.

والجواب: إن النطق بالشهادتين إما أن يطابقه القلب بالاعتقاد أَوْ لا[7]، فإن لم

= القبلة ـ، رقم: 392: 1/ 87، وعن أبي هريرة: (كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي... الناس إلى الإسلام)، رقم: 2946: 4/ 48.

(1) في (ق) و(م): وجواب هذا ما تقدم.

(2) زاد الواو في (م).

(3) زاد في (م): وهي.

(4) البقرة/ 130.

(5) ساقط من (ق) و(م).

(6) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم: 8/ 16.

(7) (م): يطابقه القلب أو لا.

يطابقه [1] كان نفاقا، وإن طابقه القلب بالاعتقاد، فإما يكون ذلك الاعتقاد عن علم، أو عن تقليد، فإن كان عن علم فقد تقدّمه العلم، وإن كان عن تقليد فقد تقدّمه التقليد، وقد أبطلناه.

⁕ حجة[2] **القول بالإيمان**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يُومِنۢ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِۦ فَإِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ سَعِيرًا﴾[3].

والجواب أن الإيمان ـ الذي هو التّصديق بالقلب ـ إما أن يكون عن علم أو تقليد كما تقدم في الشهادتين/ . [ص: 68]

⁕ حجة **القول بالمعرفة**: أن كل من قال بالوجوب فيما سواها، فإنما قصده بذلك التوصل إليها، وإذا كان[4] كذلك كانت أول واجب[5].

⁕ حجة **القول بالنظر**، أن النظر يقدم على المعرفة وجودا، فيلزم أن يتقدم وجوبا.

قيل له: هذا يبطل بالقصد، فإنه متقدّم عن النظر وجودا، فيلزم أن يتقدّم وجوبا.

⁕ حجة **القول بجزء من النظر**: أن النظر أجزاء مترتبة يقع بعضها عقب بعض، فيتعين أول جزء منها بالوجوب ضرورة تقدّمه في الوجود.

والجواب أن النظر جملة واحدة، وعبادة متحدة، وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب، كركعة من الصلاة.

⁕ حجة **القول باعتقاد وجوب القصد**: أن فرض الكلام فيمن نظر قبل الرسول فعلم، فلما أن جاء الرسول وأمر الناس بالنظر امتنع في حقه توجّه[6] التكليف

---

(1) زاد (ق) و(م): القلب.

(2) (م): زاد واو العطف في هذه الحجة وفي غيرها من الحجج المذكورة لاحقا.

(3) الفتح/ 13.

(4) (ق): كانت.

(5) (م): الواجبات.

(6) (ق) و(م): توجيه.

بالنظر، لما فيه من تحصيل الحاصل، فلم يبق في حقه إلا أن يؤمن بأن يعتقد وجوب القصد شرعا.

والجواب أن اعتقاد وجوب القصد فرع عن اعتقاد الوجوب والإيجاب، والفرع لا يتقدم على[1] الأصل.

* حجة **القول بالقصد**: بأن[2] المراعَى[3] إنما هي مرتبة الامتثال[4] وما تقع البداية به، ومعلوم أن الإنسان لا يفعل النظر طالبا به العلم وهو عالم به إلا أن يقصده، فالقصد سابق على النظر ووسيلة إليه، وقد ثبت وجوب النظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

هذا تمام الكلام على بطلان المذاهب ما عدا **القصد والمعرفة**؛ قال الإمام فخر الدين وغيره: «الصحيح أن الخلاف بينهما مرتفع؛ إذ[5] شرط المختلفين أن يتواردا على محل واحد، وهذا الشرط غير ثابت هنا»[6].

بيانه: أن لفظ الأولية في الوجوب مشترك بين أمرين: أحدهما: أنه يطلق ويراد أول واجب خطابا ومقصودا، ويطلق ويراد به أول واجب سببا واشتغالا، فإن نظرنا[7] إلى

(1) (ق): عن.
(2) (م): سقطت الباء هنا.
(3) (ق): المدعى.
(4) (م): المثال.
(5) (م): إذا.
(6) ورد هذا النص بلفظه على لسان المقترح في "شرح الإرشاد"، تح: نزيهة معاريج: 1/ 105. وقال الرازي في "المحصل": «الخلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول؛ فلا شك في أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه القصد». ص: 56. قال الزركشي: «قلت: بل معنوي تظهر فائدته في التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لا يوجبه»، راجع: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: د. محمد محمد تامر، ص: 38.
(7) (م): نظرت.

أول واجب خطابا ومقصودا فـ"**المعرفة**"، وإن نظرنا إلى أول واجب سببا واشتغالا فـ"**القصد**"، فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها الآخر.

فإن قيل: إذا قلتم: أول واجب هو النظر، أو ما هو متقدم عليه، ومضى عليه زمان يتسع للنظر، والتوصل للمعرفة[1] من غير عذر فلم يفعل، قلنا: قال الأستاذ أبو إسحاق: «إن تمكن من النظر ولم ينظر، [[2]فهو مؤمن عاص بترك النظر».

وقال سيف الدين الآمدي: «هو كافر، وإن شرع فيما كلفه[3] به من غير تأخير، لكن اخترمته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع فيه النظر المؤدي إلى المعرفة»، فقال سيف الدين: «حكمه حكم من مات صبيا»[4].

وقال أبو القاسم الربعي: «حكمه في الميراث والصلاة عليه حكم الكافرين؛ لأنه غير مؤمن، ووكل أمره إلى الله ـ تعالى ـ في تنعيمه وتعذيبه»[5].

فإن قيل: إذا أوجبتم على المكلّف النظر ـ على[6] حسب ما ذكرتم ـ فهل له في إيقاعه مُهلة يصبر عليه إليها أم لا؟

قيل له: نعم له مهلة يُصبر عليه إليها.

وقد اختلف الناس في هذه المهلة، هل هي متساوية في جميع العقلاء أو مختلفة؟

فمن الناس من ساوى بين العقلاء فيها.

---

(1) (ق) و(م): إلى المعرفة.

(2) هنا يبتدئ سقط طويل من (م).

(3) (م): كلف.

(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 171.

(5) هذا النص مقتبس من "العقيدة"، ولا يوجد في كتاب "التسديد" للربعي ولم أقف على نص العقيدة.

(6) سقطت من (ق).

ومنهم من قال: "هي مختلفة على قدر أفهامهم، فإن منهم البطيء، ومنهم[1] السريع، فيصبر على كل إنسان بقدر سرعته وإبطائه".

فإن قيل: "فهل تُعلم أزمان هذه المهلة ويُعرف قدرها أم لا؟".

قال أبو القاسم الربعي: «قلنا نحن لا نعلم ذلك، وإنما يعلمه الله ـ تعالى ـ، وليس بمستحيل أن يؤمر بإيقاع[2] عبادة لا نعلم عدد أزمانها، ألا ترى أنا مأمورون بالصلاة، ونحن لا نعلم عدد أوقاتها، ولا منتهى أزمانها، فكذلك المهلة واجبة، وإن لم تُعلم عدد أزمانها، ولا منتهى أوقاتها».

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): بإقاع.

الفصل العاشر:
في أضداد النظر

اعلم أن النظر يضاد العلم، ويضاد جميع أضداد العلم، وهي:

- الجهل.
- والشك.
- والظن.
- والوهم./ [ص: 69]
- والموت.
- والنوم.
- والغشية.
- والغفلة.
- والسهو.
- والذهول.
- والنسيان.
- والفكر.

وقال قطب الدين المصري: «النظر له ضد من جنسه، وضد من غير جنسه:

مثال الأول: النظر في ثبوت الصانع وحدوث العالم لا يجتمعان في حالة واحدة؛ لأنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار النظر في حدوث العالم، يتعذر علينا في تلك الحالة توجهه إلى النظر في إثبات الصانع ووحدانيته، وهذا مذهب القاضي أبي بكر[1].

(1) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 95.

وأمـا الضد الذي هو من غير جنس النظر فالعلم وأضداده؛

فأما **مضادة النظر "للعلم"**؛ فلأن العلم بالشيء يضاد النظر فيـه، وبيـان ذلـك: أنـا نعني بالضدين أن يمتنع اجتمـاعهمـا معا، والعلم[1] بالشيء مع النظر فيه كذلك؛ فـإن النظر طلب، وطلب[2] الحاصل محال، فإذن يمتنـع أن يكـون نـاظرا حـال كونـه عالمـا بالمنظور فيه، ولا نعني بكونهمـا لا يجتمعان وهمـا ضدان إلا هذا.

وأمـا **مضادته "للجهل"**؛ إنمـا يريدون الجهل المركب. وأمـا الجهـل البسـيط فهـو عبارة عن عدم العلم بأمر من غير اعتقاد لصحته[3]، وقيل: "هو الذي يَـجهل ويَعلـم أنه يَـجهل"، فهذا يجامع النظر فيه. وأمـا الجهل المركب، فهو الـذي يَـجهل ويَـجهل أنه يجهل، ويعتقد أنه عالم، والمعتقد لحصول الشيء لا يجد من نفسه طلبه، وبهذا الوجـه يضاد اعتقاد المقلّد[4].

وأمـا **مضادته "للشك"**؛ فلأن الشك استرابة بين معتقـدين لا مزيـة لأحـدهما عـلى الآخر، ومتى نظر في أحد الطرفين لا يخطر بباله الطرف الآخر، فلا تبقى حقيقة الشك.

وبهذا[5] الوجه يضاد النظرُ الظَّنَّ[6] والوَهمَ؛ فـإنـه لابد فيهمـا من إحضار الطـرف الثاني[7]، ومتى نظرنا في طرف الإثبات لا يخطر ببالنا النفي، وكذلك العكس».

---

(1) سقطت الكلمة من (م).

(2) (ق): والطلب.

(3) (ق): بصحته.

(4) (ق): المعتقد.

(5) في غير (م): ولهذا.

(6) (م): الشك.

(7) (م): الآخر.

قال[1] قطب الدين المصري: «اختلف العلماء في أن الشك والظن هل يضادان[2] النظر أم لا؟

فالمنقول عن أبي إسحاق الإسفرايني أن النظر يضاد الشك والظن، واحتَجَّ على ذلك بأن الناظر كالسائر، والشاك كالواقف، وبين السائر والواقف تضاد»، ثم قال القطب: «والحق أن النظر لا يضاد الشك؛ لأن الناظر في أمر ثبوتا أو انتفاء في الأعم والأغلب يكون شاكا، إلى أن يتم دليله إما على النفي أو الإثبات. وأيضا لو لم يكن الناظر شاكا، لكان ذاهلا عن المطلوب، أو جاهلا به جهلا مركبا، أو عالما به، والأقسام كلها متضادة[3] للنظر، فإذن لابد أن يكون الناظر شاكا».

واختلف الأصوليون في [4]الشك، هل هو شرط[5] في النظر أم لا؟

فالمنقول عن أبي هاشم[6] أن الابتداء بالشك شرط لتحقُّق النظر، والمختار عند القاضي[7] أن ذلك ليس بشرط؛ لوجود النظر بدونه. واحتج بأنه لا يبعُد هَجْم النظر على[8] النفوس من غير شك في المطلوب[9].

وأما "الموت"، فإنه يضاد النظر ضدية النقيض؛ لأن الفكر مشروط بالحياة، والموت ضدها، فلا يصحّ ثبوت الفكر مع الموت، لعدم الحياة الذي هو شرط في الفكر.

---

(1) (ق): وقال.

(2) في غير (م): يضاد.

(3) (ق): مضادة.

(4) زاد (ق) و(م): أن.

(5) سقطت من (ق).

(6) الجبائي (ت.321هـ/ 933م).

(7) الباقلاني.

(8) (ق): عن.

(9) تقدم الكلام عن هذا سابقا.

وأما "**النوم**"، فيضاد الفكر ضدية النقيض [أيضا][1]؛ لأن الفكر مشروط بالعقل، والنوم يضاد العقل، فلا يصح ثبوت النظر مع النوم لعدم شرطه.

وأما "**الغشية**"، و"**الإغماء**"، و"**السُّكر**"، و"**الجنون**"؛ فهذه الأربعة مضادتها للنظر كمضادة النوم له، لعدم العقل فيها.

وأما "**الغفلة**"، فإنها تستدعي مغفولا عنه، ومضادتها للنظر مضادة النقيض؛ لأن الناظر لابد أن يكون مريدا للمنظور فيه، والغفلة تضاد الإرادة؛ إذ العلم شرط في الإرادة، والغفلة ضد العلم، فهي تناقض الإرادة[2].

وبهذا الطريق يضاد الفكر "**للنسيان**"، و"**السّهو**"، و"**الذهول**" [ـ هو السهو ـ فهما][3] مترادفان.

فوضح[4] بهذا أن النظر في الشيء كما ينافي العلم به ويضاده، فهو مضاد لجملة أضداده.

واعتُرض عليه بأن قيل: كيف يصح أن يكون النظر مضادا[5] [للعلم، ولكل[6] ما هو مضاد للعلم، ومن جملة أضداد العلم: / النظر؟ فيلزم أن يكون النظر مضادا][7] لنفسه.

---

(1) زيادة من (م).

(2) (م): الغفلة عن العلم تضاد الإرادة.

(3) ساقط من (م).

(4) (ق): فصح.

(5) في الأصل: مضاد؟.

(6) (م): ولكن؟؟.

(7) الموضوع بين معقوفتين سقط من (ق).

وأجيب بأنه ليس كذلك؛ لأن من قال: "رأيت جميع أهل العالم[1]" وهو من جملتهم، فلا يكون هو داخلا[2] تحت خطابه ذلك، والدليل على ذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3]، فلا يتوهّم أحد أن الله ـ تعالى ـ داخل تحت هذا الخطاب.

---

(1) (م): العلم.
(2) في الأصل: داخل؟.
(3) البقرة/ 19.

الباب الخامس:

في الدليل.

ويشتمل الكلام فيه على أربعة فصول.

الفصل الأول:

في مدلوله لغة

قال المازري: «هو ما دل على مدلول أي شيء كان من الأشياء، فيدخل[1] فيه الإشارات، والعلامات في الطرق، والكتابة، وغير ذلك»[2].

وقال[3] سيف الدين: «الدليل لغة الدَّال، والدال: المرشد، والمرشد هو الناصب للدليل»[4].

وقيل: «هو الذاكر للدليل».

وقيل: «الدليل هو ما به الإرشاد».

وهو من قولهم: دَلَّ يدلُّ دلالة، فهو دالٌّ، والمبالغة: دليل، كما يقال: عَلِم يعلَم عِلْما، فهو عالم، والمبالغة: علاّم.

وله في اللغة أسماء تترادف عليه، وهي:

---

(1) (ق) و(م): فتدخل.

(2) من شرحه "المهاد في شرح الإرشاد"..

(3) سقطت الواو من (ق).

(4) يقول الآمدي في "أبكار الأبكار": «الدليل في وضع اللغة قد يطلق باعتبارين: الأول: الدال، والدال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل، وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل. الثاني: ما فيه دلالة وإرشاد، وهذا هو المسمى دليلا في عرف المتكلمين»: 1/ 189.

- البرهان.
- والدليل.
- والدلالة.
- والحجة.
- والسلطان.
- والعلامة.
- والأمـارة.
- والآية.
- والبيان.
- والتبيان.
- والمرشد.
- والهادي.
- والهدى.
- وقد جاء في القرآن أكثرها:

• قـال ـ تعـالى ـ في الـدليل: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ﴾[1].

• وقال ـ تعالى ـ في البرهان: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ﴾[2].

• وقال في الحجة: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ﴾[3]،

(1) سبأ/ 14.
(2) البقرة/ 110.
(3) الأنعام/ 84.

- وقال في **السلطان**: ﴿فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾[1].
- وقال في **الهدى**: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2].
- [وقال في **الآية**: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[3]، وقال: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[4]][5].

---

(1) إبراهيم/ 13.

(2) البقرة/ 1.

(3) يوسف/ 105.

(4) النحل/ 89.

الفصل الثاني:
في مدلوله اصطلاحا

ولهم فيه حدود:

⊛ **الحد الأول**: قال القاضي عبد الوهاب المالكي: «**الدليل عندنا هو الدلالة نفسها المتوصّل بالنظر فيها إلى العلم بمدلولها**»[1].

واعتُرض عليه بأن تفسير الدليل بالدلالة فيه نظر؛ فإن الدلالة تسمية[2] بين الدليل والمدلول، فكيف يصح أن يُفسّر الدليل بالدلالة؟

ويُردّ أيضا عليه أنه غير جامع بخروج الدليل الذي لا ينظر فيه من الحد، مع أنه لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه.

⊛ **والحد الثاني**: قال الإمام فخر الدين: «**الدليل**[3] **هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول**»[4].

واعتُرض عليه من وجوه:

- أحدها: أنه يدخل فيه ما عُلم بالبديهة؛ فإنه يلزم من تصور طرفي[5] القضية العلم بصدقها[6]، وهو لا يسمى دليلا.

---

(1) انظر استعماله للفظين في "شرحه لعقيدة مالك الصغير ابن أبي زيد القيرواني"، تح: بوخبزة والعمراني، ص: 131. وقال الزركشي: «وأكثر المتكلمين أن الدليل هو الدلالة وهو ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يدرك بالحس والضرورة»، البحر المحيط: 1/ 26.

(2) سقطت من (م).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) الرازي، المحصل، ص: 71. وقال في "المحصول": «وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم»: تح: طه جابر العلواني، ص: 88.

(5) (ق): طرق.

(6) (ق): بضدها.

- والثاني: أنه قد تقرّر أن الإحساس بالجزئيات سبب للعلم الضروري، وهو أيضا لا يسمى دليلا.
- والثالث: أنه إنما ذكر حد الدليل فيخرج الفاسد منه.

۞ **الحد الثالث:** قال القاضي أبو بكر: «**الدليل هو المعلوم الذي يُمْكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري**»[1].

فقوله: «**معلوم**»؛ كالجنس يدخل فيه الموجود والمعدوم.

وقوله: «**الذي يمكن**»؛ إنما أخذ فيه إمكان التوصّل ليدخل فيه الدليل الذي لا ينظر فيه؛ لأن ذلك لا يخرجه عن كونه دليلا لعدم النظر فيه.

وقوله: «**بصحيح النظر**»؛ أخرج به النظر الفاسد.

وقوله: «**إلى العلم**»؛ لتخرج الأمارة، فإنها إنما يتوصل بها إلى الظن.

وقوله: «**بمطلوب خبري**»؛ أخرج به التعريفات، فإنه يُتوصل بها إلى مطلوب تصوري.

۞ وقيل: «**الدليل ما يلزم من تسليمه[2] تسليم محل النزاع**». قاله صاحب البدوي[3].

---

(1) قال الباقلاني في "الإنصاف": «الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار»، ص: 25. وقال في "التمهيد": «إن قال قائل: "فما معنى الدليل عندكم؟". قيل له: هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يعرف باضطرار، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيماء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس»، ص: 33-34.

(2) (ق): بتسليمه.

(3) أظنه: أبا العباس أحمد بن عبد الله المقدسي عرف بصاحب البدوي، درّس ببيت المقدس قرأ عليه بها أبو اليمن ابن عساكر أمين الدين الدمشقي ثم المكي، والله أعلم. انظر: تقي الدين الأصفوني، لحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ: 1/ 58.

۞ وقيل: «**هو المرشد إلى المطلوب، المعرّف للمقصود**».

وفيه تعريفات كثيرة، كلها تؤول إلى مقصود واحد، هذا هو اصطلاح المتكلمين والفقهاء.

وأما **الدليل** عند الحكماء، فهو[1] «**قول مؤلف من قضايا، متى سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر**».

فقولهم: «**قول**»؛ كالجنس يندرج فيه المفرد والمؤلف.

وقولهم: «**مؤلف**»؛ أخرجوا[2] به المفرد، كزيد وعمرو، واندرج في المؤلف التأليف التقييدي، والإضافي[3]، والخبري. فالتقييدي كقولنا: "الحيوان الناطق" في تعريف[4] الإنسان، ومثال الإضافي: عبد الله، ومثال الخبري: زيد كاتب.

وقولهم: «**من قضايا**»؛ أخرجوا به التأليف/ التقييدي والإضافي والقضية الواحدة؛ [ص: 71] لأنها لا تكون دليلا.

وقولهم: «**متى سُلِّمت**»؛ يريدون به أن تكون مقدّمات القياس مسلّمة بالبرهان[5]؛ فإن المراد منه كونها بحال لو سُلِّمت لوجب تسليم النتيجة، كقولنا: "كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان"، فإنهما غير مسلَّمتين، لكنهما بحيث لو سلَّمنا[6] لزم عنهما: كل إنسان حيوان، وهو صادق.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): أخرج.

(3) في الأصل: الإضافي بسقوط الواو.

(4) في غير (ق): بتعريف.

(5) (م): بالبراهين.

(6) (ق): سلمتا.

وقولهم: «**لزم عنها**»؛ المراد به اللزوم الذهني، ومعناه أن المقـدمتين متـى حصـلتا في الذهن انتقل إلى النتيجة.

وقولهم: «**عنها**»؛ الضمير عائد إلى القضايا المؤلفة، وذلك يدلّ على أن اللّـزوم يجـب عن جملة القضايا، لا عن بعضها.

وقولهم: «**لذاتها**»؛ احترزوا به عن شيئين:

أحدهما: عمـا يكون اللزوم فيه بواسطة مقدمة أخرى أجنبية [لا تكون][1] مذكورة، ولا في قوة المذكورة، كقياس المساواة، وذلك كقولنا: (أ) مسـاو لــ(ب)، و(ب) مسـاو لــ(ج)، فيظن الإنسان في الظاهر أنـه ينـتج أن (أ) مسـاو لـــ(ج)، وفي التحقيـق هـذه النتيجة لا تحصل إلا مع مقدمة أخرى أجنبية محذوفـة عـلى المقـدمتين، وتلـك المقدمـة المحذوفة، هي أن مساوي المساوي مساو، حتى يلزم أن (أ) مساو لــ(ج).

والثاني: أن لا يكون لزوم النتيجة لخصـوص المـادة، كقولنـا: "إن كانـت الشـمس طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود فالشمس طالعة"؛ فإنـه وإن كـان صـحيحا لكن لا لذات الدّليل، فإن استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم، ولكن إنمـا كان ذلـك لخصوص المـادة، وهو كون التالي[2] مساويا للمقدَّم.

وقولهم: «**قول آخر**»؛ المراد به المـدلول، أي لا يكـون نفـس المقدمـة الصـغرى، ولا نفس الكبرى[3]، بل لابد أن يكون أمرا ثالثـا مغـايرا حصـل مـن المقـدمتين. مثالـه في العقليات: العالم متغير (هذه مقدمة صغرى)، وكل متغير حادث (هذه مقدمة كـبرى)،

---

(1) سقطت من (م).

(2) (م): وهو قولنا الثاني؟؟.

(3) (ق): ولا الكبرى.

ينتجان: العالم حادث، وهذا هو القول الثالث[1]، ومثاله في الشرعيات: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنتيجة: النبيذ حرام.

وأما «**الأمارة**» في اصطلاحهم، فهي «التي يمكن أن يُتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن بأمر من الأمور»[2].

وأما «**الشبهة**»، فقال الإمام فخر الدين: «هي ما أشبه[3] على الناظر أمرها، واعتقدها دليلا، وليست بدليل»[4].

ومثالها في العقليات: من اعتقد أن الباريء موجود، واعتقد أن كل موجود في جهة، استلزم [5]ذلك جزما أنه في جهة، والنتيجة جهل، لترتبها على مقدمة كاذبة، وهي قوله: "كل موجود في جهة".

ومثالها[6] في الشرعيات: الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على التجسيم والتشبيه، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[7]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾[8]، والذي يدل على التشبيه من السنة، كحديث الصورة قال

(1) (م): الآخر.

(2) انظر: الرازي، المحصول، ص: 88، وقال الفخر الرازي في "المحصَّل": «الأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول»، ص: 70.

(3) (م): اشتبه.

(4) قال أبو هلال العسكري: «قال بعض المتكلمين أن النظر في الدلالة يوجب العلم والشبهة يعتقد عندها أنها دلالة فيختار الجهل لا لمكان الشبهة ولا للنظر فيها والاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة لا المنظور فيه»، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، ص: 69.

(5) زاد في (ق): من.

(6) (م): ومثاله.

(7) طه/ 4.

(8) الأنعام/ 19.

فيه: (إن الله خلق آدم على صورته)[1]؛ فمن أخذ بهذه الظواهر، اعتقد دليلا[2]، وليست بدليل في الحقيقة، قال ـ تعالى ـ: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ﴾[3] الآية.

ومثالها في المحسوسات، كاعتقاد إحساس ما ليس بمحسوس عند محسوس، كالناظر إلى سقف البيت مثلا، فيراه[4] ساكنا مادامت حيطان البيت ساكنة، وإذا تهدّمت الحيطان سقط سقف البيت، فسقوطه عند سقوط الحيطان محسوس، فيَعتقد أن سكون الحائط هو الذي كان يسكن السقف به، وليس كذلك.

فأما وجود الفعل عند وجود الآخر فمحسوس، وأما إن به انفعل الآخر[5] فليس محسوسا، وإنما هو مباحث النظر، وترتبط هذه الشبهة في كل مرتبطين لا يحكم العقل بارتباطهما؛ كالإحراق، والشبع، والري، والحر، والبرد، وغير ذلك، وقد جعل الله ـ تعالى ـ ارتباط هذه العوائد سببا معتادا، يُضل الله[6] به من يشاء من خلقه؛ بأن يضيف أفعال الله ـ تعالى ـ بعضها إلى بعض، وهو مع ذلك يزعم أنه من أهل التوحيد وليس كذلك، / وذلك كمن يعتقد أن بعض الحوادث يؤثِّر في بعضٍ بطبعه، ويؤثر فيها بقدرة خلقها الله فيها[7].

(1) متفق عليه عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في صحيحه: (كتاب الاستئذان، باب بدء السلام)، رقم: 6227: 8/ 50، وأخرجه مسلم: (كتاب الجنة وصفة نعيمها..، باب يدخل الجنة أقوام....)، رقم: 2841: 4/ 2183.

(2) في غير (م): واعتقدها أنها دليلا.

(3) آل عمران/ 7.

(4) سقطت الفاء من (ق).

(5) (م): وأما انفعال الآخر.

(6) سقط اسم الجلالة من (ق).

(7) في غير (م): فيه.

والفرق بين **الدليل والشبهة**، أن مقدمات[1] الدليل لابد أن تكون ضرورة، أو تنتهي إلى الضرورة، والشبهة ليست[2] كذلك.

(1) (م): مقدمة.

(2) سقطت من (ق).

الفصل الثالث:
في أقسام الدليل

قال سيف الدين[1]: «ينقسم إلى[2] ثلاثة أقسام:

- عقلي محض.

- وسمعي محض.

- ومركب من الأمرين».

۞ فأما العقلي المحض؛ فقال أبو المعالي: «**هو ما دّل بصفة لازمة هو في نفسه[3] عليها، ولا يتقدر في العقل وجوده غير دال على مدلوله**»[4].

مثاله: العالم متغيّر، وكل متغير حادث، فيلزم من هاتين المقدمتين: أن العالم حادث.

۞ وأما **السمعي**: فهو:

- ما استند إلى خبر صدق[5].

- أو أمر يجب اتباعه.

وفيه للعلماء تأويلات:

---

(1) بل هو نص للرازي، انظر: "المحصل"، ص: 70، وقال سيف الدين: «وهو [ـ أي الدليل ـ] ينقسم إلى ما يدل لذاته، وإلى ما لا يدل لذاته؛ بل بالوضع والاصطلاح سواء كان من وضع الشارع أو غيره: الأول هو الدليل العقلي، والثاني هو الدليل السمعي]»، الأبكار: 1/ 189.

(2) في غير (ق) و(م): سقطت كلمة: "إلى".

(3) في الأصل: نفسها.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 29، وفيه: «ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله...».

(5) (م): صادق.

✓ **أحدها**: أن الذي يستند[1] إلى خبر صدق هو الكتاب، والسنة، والإجماع، فهذه استندت إلى خبر صدق، وخبر الصدق هو قول الرسول - ﷺ -: "أنا رسول صادق فيما جئت به". والذي يستند إلى أمر يجب اتباعه هو [أخبار الآحاد، والقياس استند إلى][2] الإجماع، والإجماع أمر يجب اتباعه.

✓ **وثانيها**: أن الذي يستند إلى الخبر الصدق: الكتاب والسنة المتواترة. والذي استند إلى أمر يجب اتباعه هو الإجماع؛ لأنه مستنِد إلى الكتاب والسنة، والكتاب والسنة أمر يجب اتباعه.

✓ **وثالثها**: أن الذي يستند إلى الخبر الصدق: الكتاب والسنة والإجماع. والذي يستند إلى أمر يجب اتباعه: المعجزة، والمعجزة تستند إلى خبر الصادق.

✓ **والرابع**[3]: ينبني على الخلاف[4] في مستند المعجزة ما هو: هل التصديق؟ (بمعنى أنها[5] تنزّلت منزلة التصديق بالقول)، أو مستندها أمر الله - تعالى -؟ (لقوله - تعالى -: «بَلِّغ»؛ لأنه أمره[6] بالتبليغ)، فكأنه يقول: الأدلة السمعية كلها مستندة إلى قول الرسول، وصِدْق الرسول مستنِد إلى المعجزة، والمعجزة[7] مستندة إما إلى خبر صدق [- على قول -، وإما إلى أمر يجب اتباعه - على قول -.

✓ **وخامسها**: أن الذي يستند إلى خبر صدق][8] ما أخذه عليه بالوحي، والذي

---

(1) (م): يسند.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق): ورابعها.

(4) (ق) و(م): الاختلاف.

(5) سقطت من (ق).

(6) (م): أمر.

(7) سقطت من (ق).

(8) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

يستند إلى أمر يجب اتباعه هو اجتهاده ـ ﷺ ـ، على القول بجواز[1] الاجتهاد له، فهو أمر يجب اتباعه لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2].

۞ وأما **القسم الثالث**: وهو المركب من العقل والنقل، فمثاله: القول بالمعاد الجسماني حق؛ لأنه ممكن، وقد ورد الشرع به، وتقرير المقدمة الأولى بالعقل، والثانية بالنقل.

واعلم أن الإمام فخر الدين قال: «الدليل السمعي المحض وجوده محال»[3]؛ لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول، وهذا العلم لا يُستفاد من الدلائل النقلية، وإلا وقع الدور، بل هو مستفاد من المعجزة، وهي[4] دليل عقلي. ولاشك أن هذه المقدمة أحد المقدمات المعتبرة في الدليل النقلي، فثبت أن الدليل النقلي محال.

قال ابن التلمساني في «شرح المعالم»: «اعلم أن من ادعى أن الدليل قد يكون نقليا، لا يمتنع وجوب افتقاره في معرفة كونه دليلا إلى العقل[5]، وإنما يعني بالدليل ما باشر[6] المطلوب من المقدمتين، وما ذكره من الاحتياج إلى العقل، إنما ذلك في كونه دليلا، وهو أمر آخر. كما أن الدليل الذي تُقرّر به المقدمات، غير الدليل المباشر للمطلوب، فمناقشته للأصحاب لفظية. مثاله: إن أكرم الصحابة أبو بكر؛ لأنه الأتقى، والأتقى: الأكرم، أمّا أن أبا بكر أتقى، فلقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ٱلَّذِى

---

(1) سقطت من (ق).

(2) الحشر/ 7.

(3) المحصل، ص: 71.

(4) (م): وهو.

(5) (ق): العقلي.

(6) (م): يباشر.

يُوتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾[1]، نزلت في أبي بكر، وأما أن الأتقى أكرم، فلقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2]، فهاتان مقدمتان سمعيتان، تفيدان المطلوب، وإن كان معرفة كون القرآن دليلا متوقفة على صدق الرسول المبلِّغ، وكعصمته فيما يبلِّغه»[3].

(1) الليل/ 17 ـ 18.

(2) الحجرات/ 13.

(3) انظر: التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص:123.

الفصل الرابع:
في شرط الدليل، ووجه دلالته على المدلول

[ص: 73] أما شرطه، فقال سيف الدين: «لابد أن يكون مطردا بالاتفاق، وليس/ من شرطه أن يكون منعكسا، أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول، خلافا لبعض الفقهاء، فإن حدوث الحوادث دليل على وجود الصانع [في نفسه][1]، ولو قدّرنا انتفاء الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع [في نفسه][2] . وأيضا فإنه لا مانع من قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد، فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها، لما لزم من وجود باقي الأدلة وجود المدلول، وخرجت عن كونها أدلة؛ لعدم اطرادها، وهو خلاف الفرض»[3].

واحتج من قال بالانعكاس، بأنه لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، لما ثبت المدلول عند وجود الدليل؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعا في المدلول مع عدم الدليل عليه.

وأما **وجه دلالة الدليل على المدلول**، فهو ما يحصل منه الإشعار بالمدلول؛ لأن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعض الوجوه.

مثال ذلك: العالَم يدل على وجود الصانع، وفيه وجوه كثيرة، فنقول: لا يخلو إما[4] أن يكون دلّ من حيث وجوده، أو من حيث هو ذات قائمة بنفسها، أو من حيث هو قابل للعرض، وهذه الوجوه كلها، ليس فيها ما يدل على ثبوت الصانع،

---

(1) زيادة من الأصل المنقول منه.

(2) زيادة من الأصل المنقول منه.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 207.

(4) سقطت من (ق).

وإنما يدلّ من حيث كونه حادثا، أو جائزا؛ لأن الحدوث يدلّ على محدِث، والجواز[1] يدل[2] على مقتض.

فظهر أن الارتباط لا يكون من جميع الوجوه، وإنما يكون من بعض الوجوه، فهذا هو وجه الدليل، وهو المعبر عنه بـ"**الحد الأوسط**" في اصطلاحهم. ومثاله في المادة: العالم حادث، أو جائز، وكل حادث أو جائز لابد له من فاعل، فالعالَم لابد له من فاعل مختار، وهو المطلوب.

قال الفندلاوي: «فإن قيل: ما الدليل؟ وما نفس الدليل؟ وما وجه الدليل؟ وما الوجه الذي منه يدل الدليل على المدلول؟

فالجواب:

- إن الدليل هو: العالم.
- ونفس الدليل هو: حدوث العالم.
- ووجه الدليل هو: افتقاره[3] إلى محدِث.
- والوجه الذي منه يدل الدليل على المدلول: استحالة وجوده من غير محدث»[4].

فائدة: قال الإمام فخر الدين: «اختلفوا[5] في أن[6] العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو على العلم بالمدلول أم لا؟»[7].

---

(1) (م): والجائز.

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): افتقار الدليل.

(4) من شرحه للبرهانية.

(5) (م): اختلف.

(6) سقطت من (م).

(7) الرازي، المحصل، ص: 69.

فقال قوم[1]: "لا؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول جزء من النظر، فلو كان العلم بوجه دلالة الدليل هو العلم بالمدلول، للزم[2] اجتماع العلم بالمطلوب مع النظر، وهو محال ـ على ما تقدم ـ".

وقال قوم: "نعم؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول نسبة بين الدليل والمدلول، فالعلم بالنسبة الحاصلة بين المنتسبين يستلزم العلم بالمنتسبين، والعلم بذلك ضروري".

ثم قال[3]: «والحق أن ها هنا أمورا ثلاثة:

- الأول: العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم[4].
- والثاني: العلم بذات المدلول، وهو أنه لابد له من محدث.
- والثالث: العلم بكون الإمكان أو الحدوث دليلا على أن له محدثا»[5].

فأما العلم بذات الدليل الذي هو الإمكان أو الحدوث فهو مغاير للعلم بذات المدلول، وهو احتياجه إلى المؤثر، والدليل على ذلك من وجهين:

- الأول: أنه سابق عليه بالذات، والسابق على الشيء بالذات لا يكون عين المتأخر عنه.
- والثاني: أنه لو كان عينه، لكان حال كونه ناظرا في الدليل عالما بالمدلول، فيلزم اجتماع العلم بالشيء مع طلبه، وهو محال، إلا أنه يستلزمه إما بحسب العادة، ـ كما هو رأي الشيخ أبي الحسن والقاضي ـ؛ وإما بحسب العقل ـ على ما تقدم ـ.

---

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) (ق): يلزم.

(3) أي الرازي.

(4) زاد في (م): وحدوثه.

(5) الرازي، المحصل، ص: 69.

«وأما العلم [بكون الدليل دليلا على المدلول»، فهو أيضا مغاير للعلم بذات الدليل، والعلم بذات المدلول؛ لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر، والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما. وإذا كانت مغايرة لهما، كان العلم بهما مغايرا للعلم بها؛ لأن العلم بالإضافة الواقعة بينهما تتعلق بالإضافة بهما معا.

وأما العلم بكل واحد منهما لا يتعلق][1] بالإضافة وبالآخر، وهذا يدل على المغايرة بينهما، إلا أن هذا [2]المتعلق بالإضافة بين ذات الدليل وذات المدلول، لا يجوز أن يكون مستلزما للعلم بالمدلول والدليل؛ لأن العلم بها متأخر عن العلم بهما، فلو كانت مستلزمة لهما أو لأحدهما، يلزم كون المتأخر متقدما وهو محال.

[ص: 74] وأيضا العلم بالإضافة الواقعة بين الشيئين متوقفة/ على العلم بكل واحد منهما، فلو كان العلم بالإضافة مستلزما لأحدهما أو لهما، لكان كل واحد منهما متوقفا على العلم بالإضافة، فيلزم الدور وهو محال[3].

وقال سيف الدين الآمدي: «العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه، بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل دالا على المدلول، وهما غيران[4]، والوجه الذي صار به الدليل دالا غير إضافي، وإن كانت دلالة الدليل إضافية. فإذن العلم بدلالة الدليل، والعلم بالمدلول تابعان [للعلم][5] [بوجه دلالة الدليل][6]،

(1) كل ما وضع بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) زاد (ق) و(م): العلم.

(3) انظر: الرازي، المحصل، ص: 69.

(4) (م): متغايران.

(5) (ق): المدلول.

(6) (م): بالوجه.

وأحدهما ليس[1] تابعا للآخر؛ بل يقعان معا تبعا[2] للعلم بوجه دلالة الدليل.

وهل[3] العلم بالمدلول متأخر عن العلم بوجه دلالة الدليل أو معه؟ فيه خلاف.

فقال[4] قوم بالتأخير؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل من أركان النظر، والنظر مضاد للعلم بالمدلول، فلو جاز أن يكون مع ركن من أركان النظر، لجاز أن يكون مع النظر.

والحق ما ارتضاه القاضي؛ وهو أن النظر بحث عن وجه دلالة الدليل، وبعد العثور عليه، فالنظر يكون مقتضيا، وليس ركنا منه، فلا يمتنع أن يكون العلم بالمنظور فيه مع العلم بوجه دلالة الدليل متعاقبان للنظر، ولا يمتنع اجتماع العلوم المختلفة»[5].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): تابعا.

(3) (ق): وهو.

(4) (م): قال.

(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 147-148.

الباب السادس:

في العلم

ويشتمل الكلام فيه على[1] مقدمة وأربعة فصول.

[المقدمة]

أما الكلام في المقدمة:

فاعلم أنه اتفق أكثر العقلاء على أن العلم أمر وجودي.

وأنكرت السوفسطائية وجود العلم، وهم على أربعة فرق:

ـ **الفرقة الأولى**: قدحوا في سائر العلوم وعمّموا الجحد، وقالوا: إنه لا علم.

ـ **والفرقة الثانية**: قدحوا في الحسّيات دون البديهيات.

ـ **والفرقة الثالثة**: قدحوا في البديهيات، واعترفوا بالحسيات.

ـ **والفرقة الرابعة**: قالوا: لم يثبت عندنا ثبوت العلم ولا انتفاؤه.

واختلف المتكلمون في مكالمتهم:

- فذهب الأكثرون إلى المنع من مكالمتهم[2]؛ فإن غاية الناظر اضطرار خصمه إلى الضروريات، فمن كان مذهبه جحد الضرورة فكيف ينتفع بمكالمته.
- ومنهم من كلّم الفريق الأول بإلزام التناقض، فقال لهم: أنتم أنكرتم العلوم وادعيتم العلم بانتفائها، وهذا تناقض لا ينكره عاقل.

---

(1) (م): عليه في.

(2) زاد (م): قالوا.

◆ ومنهم من أجاب عن مذهب[1] الفرقة الثانية والثالثة بأن يعذبوا بالضرب الوجيع حتى يعترفوا[2] بالحسّيات، وإذا اعترفوا بالحسّيات فقد اعترفوا بالبديهيات؛ أي بالفرق بين وجود الألم وعدمه.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من أن العلم أمر وجودي ثم اختلفوا بعد ذلك؛ هل هو من الصفات[3] السلبية[4] أم لا.

فذهب أبو علي بن سينا[5] إلى أنه سلبي.

قال الإمام فخر الدين: «والدليل على بطلانه، أنه لو كان سلبيا، لكان سَلَب ما ينافيه»[6]، وإلا لجاز ثبوته مع ما ينافيه، فلا يكون المنافي منافيا. هذا خُلف.

ثم لا يخلو إما أن يكون ما ينافيه سلبا أو جودا؛ فإن كان الأول: كان العلم وجودا؛ لأن سلب السّلب وجود[7] ضرورة. وإن كان الثاني: فهو باطل؛ لأنه لو كان العلم عبارة عن سَلْبِ ما ينافيه وهو وجود، لزم تحقُّق العلم في كل صورة صَدَق عليها عدم ذلك المنافي، وهو محال؛ لأن عدم ذلك المنافي يصدُق على العدم، فيلزم أن يكون العدم موصوفا بالعلمية، وهو محال بالضرورة[8].

---

(1) سقط من (م).

(2) في الأصل: يعرفوا.

(3) (م): الصفات.

(4) ق): السلبيات.

(5) الفيلسوف والطبيب المشهور أبو علي بن عبد الله بن سينا البخاري (370- 427هـ/ 980-1037م).

(6) الرازي، المحصل، ص: 145.

(7) في الأصل: وجودا، وفي (م) و(ق): وجوديا.

(8) راجع المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وعبارة[1] أخرى، قالوا: لو كان عدما لا يكون عبارة عن سلب أي أمر كان، والعلم ضروري، فهو إذن عبارة عن سلب ما يقابله؛ وهو الجهل، فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هوعبارة عن عدم العلم، فيكون العلم عبارة عن عدم العدم، فيكون أمرا ثبوتيا. وإما أن يكون عبارة عن سلب الجهل المركب، لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول العلم؛ لاحتمال خلو الذات عنهما كما في خلو الجمادات.

«فإن قيل: ما ذكرتم وإن دلّ على أن العلم ثبوتي، فهو معارَض بما يدلّ على كونه سلبيا[2]، وبيانه: أن الجهل البسيط نقيض العلم، والجهل البسيط ليس أمرا سلبيا، وإلا كان سلبه إثباتا ـ كما ذكرتموه ـ، ولو كان إثباتا لما صح سلب الجهل عن المعدوم المستحيل الوجود؛ لما فيه من إثبات الصفة الثبوتية / للعدم المحض، وهو محال. وإذا كان الجهل البسيط ثبوتيا، فالعلم المناقض له يكون سلبيا[3]. [ص: 5

والجواب: أن هذا إنما يلزم أن لو كان الجهل البسيط نقيض العلم، وليس كذلك، بل هو مقابل له. والمتقابلان أعم من المتناقضين، ولا يلزم من كون أحد المتقابلين ثبوتيا أن يكون الآخر[4] سلبيا؛ ولهذا فإنهما[5] يجتمعان في الكذب بالنسبة إلى ما هو غير قابل للعلم، ولو كانا متناقضين لما اجتمعا في الكذب»[6].

وإذا بطل أن يكون العلم سلبيا، وجب أن يكون ثبوتيا.

---

(1) (ق) و(م): وبعبارة.

(2) (م): سلبي.

(3) زاد (م): لا محالة.

(4) سقطت من (ق).

(5) (م): قيل إنهما.

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 79.

انتهى الكلام في المقدمة، فلنرجع[1] إلى الفصول.

(1) (ق): فنرجع، (م): فلنرجع إلى الكلام على الفصول، فنقول:.

الفصل الأول:
في حقيقته لغة واصطلاحا

أما مدلوله في اللغة العربية، فهو عبارة عن "المعرفة"؛ يقال: "علمت الشيء أعلمه علما" إذا عرفته، فلا يقال في شيء: "علمته"، إلا قيل فيه "عرفته"، ولا في شيء "عرفته" إلا قيل فيه "علمته".

ويقال: "رجل علاّمة"؛ أي عارف جدا، والهاء للمبالغة؛ كأنهم يريدون به: "داهية". ويسمّى[1] العلم علما من أجل أنه علامة يهتدي[2] بها العالم إلى ما جهل غيره ممن ليس بعالم، فالعِلم والعَلم والعالِم كلها مشتقة من العلامة؛ لأن كل علم من العلوم في فن من الفنون هو علامة يَهتدي بها العالم إلى مقصوده، وهو بمنزلة السِّمة والعلامة التي يرسم بها الشيء ليعرف.

وأما مدلوله في الاصطلاح: فاعلم ـ وفقك الله ـ[3] أن الناس اختلفوا في تحديده على ثلاثة أقوال:

۞ [4]**الأول**: «أنه لا يحد»، وهو مذهب إمام الحرمين والغزالي [والإمام فخر الدين][5]ـ[6].

(1) (ق) و(م): وسمي.

(2) في الأصل: يهدي؟.

(3) سقط اسم الجلالة في (م).

(4) زاد (م): القول.

(5) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ق) و(م).

(6) راجع: "البرهان" للجويني: 1/ 97 وما يليها من الصفحات، و"المستصفى" للغزالي: 1/ 21، وقال الرازي في "المحصل": «اختلفوا في حد العلم، وعندي أن تصوره بديهي؛ لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون كاشفا له، ولأني أعلم بالضرورة كوني عالما بوجودي، وتصور العلم جزء منه، وجزء البديهي بديهي، فتصور العلمي بديهي»، ص: 145.

⊛ **والقول الثاني**: «إنه يحد»، وهو مذهب الجمهور من العلماء على اختلاف العلماء في تحديد العلم، وعدم تحديده.

وعلة كل قول تشف إن شاء الله.

⊛ **والقول الثالث**: إنه إنما يعرف بالتقسيم والمثال.

➢ فأما من قال: «إنه لا يحد»؛ فقد اختلفوا في سبب عدم تحديده على وجوه:

- **أحدها**: قال إمام الحرمين والغزالي: «لعسره، فإن تحديد الأشياء الظاهرة كالمدركات الحسية[1]، مثل رائحة المسك، وطعم العسل، مما يعسر جدا»[2].

- **وثانيها**: أنه إنما امتنع تحديده؛ [لعدم العبارة المشهورة بخاصيته على صناعة الحدود، والحد عند هؤلاء عبارة عن الخاصية فقط.

- **وثالثها**: أنه إنما امتنع تحديده][3]؛ لأن الحد يؤخذ فيه الجنس الأقرب؛ كالبياض مثلا، فإن له جنسا عاما وهو العرضية، وجنسا خاصا هو اللونية التي هي وسط بين العرضية وبين البياضية، فإن اعتبرنا[4] هذا في العلم، فلا يوجد له جنس[5] أخص؛ إذ ليس إلا العلم على قول من ينكر الأحوال، أو العلم والعالمية على القول بالأحوال، والجنس الذي نسبته إليه نسبة اللونية إلى البياضية والسوادية غير مفهوم. وهذا القائل يقول: "الحد الحقيقي لابد فيه من الجنس الأقرب والفصل".

---

(1) (م): الحسيات.

(2) انظر المصادر السابقة، وخصوصا المستصفى.

(3) الموضوع بين معقوفتين موجود في (ق) و(م) ولكنه سقط من الأصل.

(4) (ق) و(م): اعتبر.

(5) سقطت من (م).

- **ورابعها**: قال الإمام فخر الدين: «إنما امتنع تحديده لأنه ضروري، والضروري لا يحد»[1].

بيان ذلك: أنه لو لم يكن ضروريا، لكان نظريا؛ إذ لا واسطة بين الضروري والنظري، ولو كان نظريا يلزم منه الدور، والدور محال.

بيان الدور: أنه لو كان نظريا، لعلم بغيره الذي هو المعلوم لامتناع اكتسابه من نفسه، والمعلوم لا يعلم إلا بالعلم، فيلزم الدور، وهو محال.

وإذا بطل الدور[2]، بطل ما أدى إليه؛ وهو كونه نظريا، وإذا بطل كونه نظريا تعيّن أن يكون العلم[3] ضروريا، وهو المطلوب.

وأما القائلون بتحديده، فلهم فيه تعريفات:

- **التعريف الأول**: لأبي الحسن الأشعري: «**أن العلم ما أوجب لمحله كونه عالما**»[4].
- **والثاني**: للأستاذ أبي بكر بن فورك: «**إن العلم ما صح لمن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه**»[5].
- **والثالث**: للقاضي أبي بكر: «**إن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به عليه**»[6].

---

(1) راجع: المحصل، ص: 144-145.

(2) سقط: "بطل الدور" من (ق).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 5، وقال الآمدي: «قال الأشعري: فيه [=العلم] عبارات: الأولى: العلم هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالما، الثانية: هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم، الثالثة: العلم إدراك المعلوم على ما هو به»، أبكار الأفكار: 1/ 74.

(5) المصدر السابق: 1/ 75.

(6) التمهيد، ص: 25، وراجع: الإنصاف، ص: 22 وما يليها.

- **والرابع**: للأستاذ أبي إسحاق الإسفرائني: «**إن العلم هو تبيين المعلوم على ما هو به**»[1].

- **والخامس**: «**أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم**»، وقد مال الإمام الفخر إلى هذا القول في بعض تواليفه[2].

واعلم أن هذه التعريفات قد أُورد على كل واحد منها أسئلة كثيرة[3]، تركتها خوف التطويل.

- **والتعريف السادس**: ذكره أبو عمرو بن الحاجب قال: «**أوضح**[4] **الحدود صفة توجب تمييزا لا تحتمل النقيض**[5]، فيدخل إدراك الحواس كالأشعري، وإلا زيد في الأمور المعنوية»[6].

فقوله: «**صفة**»: كالجنس يتناول جميع صفات النفس.

[ص: 76] وقوله: «**توجب تمييزا**»: احترز به عما لا يوجب تمييزا، / كالحياة، والقدرة، والإرادة.

وقوله: «**لا تحتمل النقيض**»: احترز به من الظن.

واعلم أن هذا الحد يتناول العلم بالأمور الكلية المعقولة، ويتناول الإدراك بالأمور الجزئية المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة.

---

(1) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 2/ 418.

(2) انظر: مفاتيح الغيب: 1/ 108.

(3) سقطت من (م).

(4) في الأصل: واضح، (ق): وأصح.

(5) زاد (ق) : بوجه من الوجوه.

(6) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، 1/ 205. وفيه «أصح» كما أثبت (ق).

وقد اختلف في "**الإدراك**"، فذهب أبو الحسن الأشعري إلى «أنه من قبيل العلم»[1]، وقال قوم: «إنه نوع مغاير للعلم».

احتج أبو الحسن بأنه لو لم يكن من جنس العلوم، لجاز وجود الإدراك بلا علم، فيكون رائيا للشيء، لامسا له، غير عالم بوجوده، [وإذا كان غير عالم بوجوده][2]، جاء الشك في وجوده، والشك في وجوده مع رؤيته ولمسه محال، فالقول بأنه ليس من جنس العلوم محال.

واحتج من قال بالمغايرة بينهما بوجهين:

- **الأول**: أن العلم يتعلق بالموجود والمعدوم، والإدراك لا يتعلق إلا بالموجود.
- **والثاني**: أن العلم يتعلق بنفسه وبغيره، والإدراك [لا يتعلق بنفسه، وإنما][3] يتعلق[4] بغيره فافترقا.

وإذا عرفت هذا، فذكر[5] أبو عمرو هذا الحد على وجه يشمل[6] الجميع على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وأشار إليه بقوله: «**فيدخل إدراك الحواس كالأشعري**»؛ أي كما ذهب إليه الأشعري.

وقوله: «**وإلا زيد في الأمور المعنوية**»: إشارة إلى المذهب الثاني، وهو قول من يرى أن الإدراك ليس من جنس العلم؛ فإنه يحد العلم بحد أخص من الحد الأول، فيزيد

---

(1) انظر ما ذكره ابن فورك بهذا الخصوص، في "المقالات"، ص: 6 وما بعدها.

(2) ساقط من (م).

(3) سقطت من (م).

(4) زاد (م): إلا.

(5) (م): فقد ذكر.

(6) (ق): يشتمل.

عليه في الأمور المعنوية، وإذا زيد عليه[1] هذا خرج عنه إدراك الحواس؛ لأن إدراكه إنما هو للأمور الجزئية الحسية الظاهرة.

- **والتعريف السابع**: للفلاسفة أنهم قالوا: «**هو انطباع صورة المعلوم في النفس**».

وأما المعتزلة فلهم فيه حدود كثيرة، كلها مدخولة، تركتها خوف التطويل.

وأما القائلون بأن العلم لا يحد، ولكنه يعرف بالسبر والتقسيم، فلهم فيه طرق، أخصرها ما ذهب إليه أبو عمرو بن الحاجب قال:

«واعلم أن ما عنه الذكر الحُكْميّ، إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أو لا.

والثاني: العلم.

والأول: إما أن يحتمل النقيض عند الذاكر، أو قدره أو لا.

والثاني: الاعتقاد، فإن طابق فصحيح، وإلا ففاسد.

والأول: إما أن يحتمل النقيض وهو راجح، أو لا.

والراجح الظن، والمرجوح الوهم، والمساوي الشك.

وقد علم بذلك حدودها»[2].

اعلم أن الذكر الحُكْميّ وهو قولنا: "زيد قائم، وقام زيد"، وكذلك الكلام النفساني الذي هو مدلول قولنا: "زيد قائم"، يصدق عليه أيضا الذكر الحُكْميّ، والشيء الذي عنه الذكر الحُكْميّ هو قيام زيد في الخارج، أي في نفس الأمر.

---

(1) (م): عنه.

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، 1/ 206.

الفصل الثاني:
في أقسام العلم

وهو ينقسم إلى القديم والحادث.

۞ **فالقديم**: «**صفة الباري ـ تعالى ـ القائمة بذاته، المتعلقة بالمعلومات غير المتناهية، الموجبة له حكم الإحاطة، الذي لا يوصف بالصدق ولا بالكذب، المتقدّس عن كونه ضروريا أو كسبيا**[1]».

فقوله: «**صفة الباري ـ تعالى ـ**»؛ دخل[2] فيه الصفات النفسية، والمعنوية، والمعاني.

وقوله: «**القائمة بذاته**»؛ أخرج به النفسية والمعنوية، أما الصفة النفسية؛ فلأنها عين الذات، وأما المعنوية؛ فلأنها حالة لا موجودة ولا معدومة.

وقوله: «**المتعلّقة بالمعلومات**»؛ يدخل فيه جميع الصفات المتعلّقة.

وقوله: «**غير المتناهية**»؛ أخرج به السمع والبصر وسائر الإدراكات؛ لأنها لا تتعلق إلا بالموجود فقط.

وقوله: «**الموجبة له حكم الإحاطة**»؛ أخرج به القدرة والإرادة، ودخل[3] به العلم؛ إذ هو مساو للكلام في التعلّق، وهو يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، والقدرة والإرادة ليستا كذلك.

وقوله: «**الذي لا يوصف بالصدق ولا بالكذب**»؛ أخرج به العلم، والخبر الصادق الذي هو نصوص الكتاب والسنة؛ لأنها صادقة، وأخرج به الخبر الذي ليس كذلك.

---

(1) (م): اكتسابيا.

(2) (ق) و(م): تدخل.

(3) (ق) و(م): وأدخل.

وقوله: «**المنزه عن كونه ضروريا أو كسبيا**»؛ «تنبيه على أن علم الله ـ تعالى ـ ليس بضروري، ولا كسبي»، هذا تفسير أبي إسحق بن دهاق لهذا الحد في «الإرشاد»[1].

[ص: 77] ❀ وأما العلم / الحادث فينقسم ثلاثة أقسام:

- ضروري.
- وبديهي.
- ونظري.

▪ **فالضروري: «هو العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه، مع اقترانه بإحدى الحواس الخمس»**.

▪ **والبديهي: «هو العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه، إلا أنه لا يقترن بشيء من الحواس»**؛ وذلك كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن الموجود الواحد لا يكون قديما حادثا.

▪ وأما العلم النظري: «**فهو المقدور بالقدرة الحادثة**».

واعتُرض على قسمة العلم إلى القديم والحادث، وذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أن القسمة حقيقة إنما هي[2] الافتراق، وذلك إنما يكون في الأجسام لا في المعاني.

- وثانيهما: أن القسمة إن أريد بها قسمة الأنواع فذلك باطل؛ لأن النوعية تشعر بالدخول تحت جنس واحد، ومعلوم أن علمه ـ تعالى ـ ليس من جنس علمنا، ولا تجمعنا خاصية جنس بحال.

---

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/ 65.

(2) سقطت من (ق).

الفصل الثالث:
في مراتب العلوم

قال سيف الدين الآمدي: «لا نعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا إلى علم ضروري، أو إلى علم نظري مستندا في الآخرة إلى علم ضروري، وإنما[1] الخلاف في جواز استناد العلم الضروري إلى النظري، أو إلى ضروري آخر.

أما استناد العلم الضروري إلى النظري، [فقد اختلف فيه أصحابنا:

فمنهم من جوزه اعتمادا منه على أن العلم باستحالة اجتماع الضدين ضروري][2]، والتضاد لا يكون إلا بين الأعراض، والعلم بوجود الأعراض نظري لا ضروري، فالعلم باستحالة[3] اجتماع الأضداد ضروري، وهو مستند إلى العلم بوجود الأضداد، وهو نظري، ولهذا فإن من لا يعلم وجود الأضداد، لا يحكم باستحالة اجتماعها.

وأنكره الباقون من حيث إن العلم الضروري لا خلو للنفس عنه، بخلاف العلم النظري[4]، فإنه لا يمتنع[5] الخلو منه بتقدير عدم النظر، فلو كان العلم الضروري مستندا إلى العلم النظري، لأفضى إلى جواز خلو النفس عن الأصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال»[6].

---

(1) في غير (م): وإما.
(2) الموجود بين معقوفتين سقط من (م).
(3) سقطت من (م).
(4) سقطت من (م).
(5) في غير (ق): يمنع.
(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 91.

«وأما أنه هل[1] يجوز استناد[2] العلم الضروري إلى الضروري، فقد اختلف فيه أصحابنا أيضا:

فجوزه القاضي أبو بكر محتجا عليه بأن العلم الضروري بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم به، متوقف على العلم بنفس العالم، وعلم المرء بنفسه ضروري.

وأنكره آخرون اعتمادا منهم على أن الضروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله؛ لخرج عن كونه ضروريا.

والحق أنه إن[3] قيل بأن الضروري يكون بعد معرفة مفردات القضية، متوقفا[4] على أمر يتضمنه، فهو غير ضروري؛ فالحق ما قاله النفاة.

وإن أريد به ما يلازمه على وجه لا يكون متضمنا له، فالحق ما قاله القاضي»[5].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (م).

(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 94.

الفصل الرابع:
في محل العلم الحادث

قال سيف الدين: «واعلم أن العلم ينقسم إلى: ما يتعلق بالكليات، وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات [المجردة عن المخصصات الموجبة للتشخيص][1]؛ [(كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم، وهو ما يصلح لاشتراك الأجسام المشخّصة فيه).

وإلى العلم بالجزئيات][2] التي لا يصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها؛ (كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ونحوه).

فأما القسم الأول: فقد قال[3] الفلاسفة: "إن محله النفس".

وأما القسم الثاني: فمحله قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن، وتلك القوى منقسمة إلى: ظاهرة وإلى[4] باطنة:

فأما القوى الظاهرة فهي: الحواس الخمس الظاهرة: وهي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

فالسمع: «عبارة عن قوة مرتبة في عصبة سطح الدماغ بصماخ الباطن من الأذن، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء».

والبصر: «عبارة عن قوة مرتبة في العصبة المجوفة من العين، من شأنها إدراك ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان المضيئة، والمستنيرة بواسطة / الأجسام المشفة». [ص: 78]

---

(1) سقطت من النسخ المخطوطة، وأثبتناها من كتاب الآمدي.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): قالت.

(4) سقطت من (ق).

والشم: [«عبارة عن قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الرائحة بواسطة الهواء المستنشق».

والذوق][1]: «عبارة عن قوة منبثة في العصبة المنبسطة على السطح[2] الظاهر من اللسان، من شأنها أن تدرك ما يرد عليها من الطعوم بتوسط[3] ما فيه من الرطوبة الغذائية».

واللمس: «عبارة عن قوة منبثة في كل البدن، من شأنها إدراك ما ينفعل منه البدن من الكيفيات الملموسة».

وأما القوى الباطنة: فهي خمس أيضا، وهي المعبر عنها بالحس المشترك، والمصوِّرة[4]، والمتخيِّلة، والوَهْمِية، والحافظة.

أما الحس المشترك: «فعبارة عن قوة مرتبة من مقدم التجويف الأول من الدماغ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة».

وأما المصورة: «فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ، من شأنها حفظ ما يتأدى إلى الحس المشترك من الصورة».

وأما المتخيّلة: «فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها الحكم على ما في الصور بالاتفاق والافتراق».

---

(1) ما بين معقوفتين سقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): بواسطة.

(4) (ق) و(م): والصورة.

وأمـا الوهمية: «فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأوسـط[1] مـن الدمـاغ، من شأنها إدراك المعاني غير المحسوسة من المعنـى المحسـوس»، كـالمعنى الـذي تدركـه الشاة من الذئب، موجبا لنفرتها منه.

وأمـا الحافظة: «فعبارة عن قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدمـاغ، مـن شـأنها حفظ مـا أدركته الوهمية».

وزعم بعـض المتفلسـفة المتـأخرين، أن المـدرك للكليـات والجزئيـات إنمـا هـو[2] الـنفس، والقـوى الظـاهرة والباطنـة غـير مدرِكـة، بـل آلـة في إدراك الـنفس لهـذه المدركات»[3].

قال سيف الدين: «وأمـا أصحابنا، فالبنية المخصوصة عندهم غير متوسطة، بل كل جزء من أجزاء[4] الإنسان إذا قام به إدراك أو علم؛ فهو مدرك عالم به، وهل ذلـك ممـا يقوم بالقلب أو غيره؟ فممـا لا يجب عقـلا ولا يمتنـع، لـولا دلّ عليـه الشـرع بقوله ـ تعـالـى ـ: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[5]»[6]، وقولـه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ[7]﴾[8].

---

(1) (ق) و(م): الأول؟؟.

(2) (ق) و(م): هي.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 108-109.

(4) زاد (ق): بدن.

(5) ق/ 37.

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 110.

(7) كتبت الآية في الأصل و(ق) خطأ، حيث وردت فيهما كما يلي: (فلم تكن لهم قلوب يعقلون بها)؟؟؟؟.

(8) الحج/ 44.

الباب السابع:
في العقل

ويشتمل الكلام فيه على فصلين[1]:

الفصل الأول[2]:
في مدلوله لغة واصطلاحا

أما مدلوله لغة، فالعقل هو العلم، ولا يخصّ علما دون علم، تقول: علمت الشيء وعقلته بمعنى واحد، وهو بحكم الاشتقاق جاز في كل علم. وقد سئل الخليل عن العقل فقال: «هو العلم»[3].

وقال بعض العلماء: «العقل مشتق من عقل الدابة، وإنما سميت الصفة التي في الإنسان العاقل عقلا؛ لأنها تعقل النفس وتمنعها من الاسترسال في هواها، وهو مجاز في غير هذا؛ إذ أصله في الوضع ما ذكرناه[4]، ثم نُقل إلى العلم حتى صار المفهوم من قول القائل: عرفت، وعقلت، ودريت، وعلمت، وشعرت، وفهمت، واحدا[5]».

وقال الشيخ أبو الحسن والأستاذ أبو إسحاق: «العقل هو العلم»[6]، بدليل أنه لا يقال: عقلت وما علمت، وعلمت وما عقلت، وإنما يقع التخصيص بحسب العرف.

---

(1) (ق): على فصول.

(2) سقطت من (م).

(3) راجع: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: تح: المجموعة: 1/ 1033، وانظر: الزبيدي، تاج العروس: 30/ 18.

(4) (م): ما ذكر فيه.

(5) (ق): بمعنى واحد، (م): شيء واحد.

(6) راجع: ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص: 29.

وهو بحسب اللغة يعرض فيه اشتراك قريب من القصد الذي يتكلم فيه، واشتراك بعيد جدا:

فأما الاشتراك القريب: فهو يقع على العلوم الثلاثة المتقدمة، وكذلك يطلق ويراد به عقد التكليف، وهو ما به يمكن التمييز والاستدلال على ما وراء المحسوس.

وقد يقال لمن عمل لمعاده واستقر بالتقوى لزاده: عاقل، ومن هذا قوله ـ عليه السلام ـ: (الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت)[1]. فـ«الكيس»؛ هنا المراد به: العاقل. وقد يطلق أيضا على الكثير السكون، وهذا كله من الاشتراك القريب.

والعقل الذي يقصد هنا ويتكلم عليه هو أحد العلوم الثلاثة؛ وهو البديهي.

وقيل: العقل المقصود هنا هو المشروط بالتكليف.

وأما الاشتراك[2] البعيد: فهو كعقل الدابة، وعقل البعير، ويطلق أيضا على المرأة الشريفة ذات المنصب.

وقال الزبيدي: «يقال: عقيلة القوم أي سيدتهم»[3].

---

(1) قال العجلوني في "الكشف": حديث: «(الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله ـ تعالى ـ). رواه أحمد، وابن ماجه، والحاكم، والعسكري، والقضاعي، والترمذي وقال: "حسن" عن شداد بن أوس مرفوعا. وقال الحاكم: "صحيح على شرط البخاري". وتعقبه الذهبي بأن سنده ابن أبي مريم واه،...، ورواه البيهقي عن أنس بلفظ: (الكيس من عمل لما بعد الموت، والعاري: العاري من الدين، اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة)، واشتهر في الرواية الأولى: زيادة الأماني بعد: (وتمنى على الله). بل هي رواية كما في المناوي»، كشف الخفاء: 2/ 136. والحديث ضعفه الألباني في "ضعيف سنن ابن ماجة"، رقم: 4336: 4/ 234، وفي "السلسلة الضعيفة"، رقم: 5319، م: 11، ق: 1/ 499.

(2) (م): والاشتراك.

(3) نظرا لعدم وجود هذا النص بالمطبوع من كتاب "مختصر العين" للزُّبَيْدي الأندلسي، فنكتفي بنقل ما ذكره مرتضى الزَّبِيدي في "تاج العروس" حيث قال: « العَقيلَة من القوم: سَيِّدُهُم. العقيلة، من كل شيء: أَكرَمُهُ»، التاج: 30/ 29.

[ص: 79] وأما مدلوله/ في الاصطلاح فقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا:

فقال مالك وجماعة من أهل العلم: «**إن العقل نور يُميز به بين الحق والباطل**»[1].

وقال الشافعي: «**إنه آلة التمييز، وينتقض بالحواس**[2]»[3].

وقال أبو الحسن الأشعري: «**العقل هو العلم بالوجوب والجواز والاستحالة**»[4].

وقال القاضي أبو بكر: «**هو**[5] **بعض العلوم الضرورية**»[6]، وهو راجع إلى ما قاله الشيخ أبو الحسن.

وقال أبو المعالي: «**هو صفة يتأتى بها درك العلوم**[7] **وليس منها**»[8].

[وحكى أصحاب المقالات عن الحارث بن أسد المحاسبي أنه قال: «**العقل غريزة يتوصل بها إلى المعرفة وليس منها**»][9]_[10].

---

(1) انظر: الغزالي، الإحياء: 1/ 80، وأبو الحسين يحيى بن أبي الخير، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تح: سعود بن عبد العزيز الخلف: 3/ 769 مثلا.

(2) سقطت من (م).

(3) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي و نزيه حماد، ص: 80.

(4) ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص: 30، وانظر: الغزالي، الإحياء:1/ 85.

(5) (ق) و(م): هي.

(6) التقريب و الإرشاد (الصغير)، ص: 96.

(7) (ق): العلم.

(8) قال الجويني في البرهان: «فإن قيل فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين، وما حوم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي ـ رحمه الله ـ ؛ فإنه قال: "العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها". فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه: "صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات"»: 1/ 95.

(9) سقطت من الأصل وأثبت الساقط من (ق) و(م).

(10) عن هذا التعريف بتفصيل انظر: الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، ص:201 ومايليها من الصفحات.

وأمـا المعتزلة فقالوا: «**هو مـا يميز به العاقل**[1] **بين الحُسْن والقُبْح**».

وأمـا الفلاسفة فقال بعضهم: «**هو جوهر مدرك للأشياء بحقائقها الطبيعية**»[2].

وقيل: «جوهر لطيف في البدن، ينبعث شعاعه فيه، بمنزلة السـراج في البيت».

وقال أرسطاليس: «**العقل نوعية الأشياء الدائمة**»[3].

وقال أفلاطون[4]: «**هو تمييز**[5] **الأشياء وتفصيلها**»[6].

وقال[7]: «**هو مـا قويت به النفس على هواها**».

وقال الناشئ[8]: «هو مـا تناولت به النفس علم مـا غاب عنها».

وقالت طائفة منهم: «هو العالم العلوي، وهو المدبر لهذا العالم عندهم».

---

(1) (ق): العقل.

(2) هذا تعريف الكندي للعقل، انظر : الكندي، الرسائل الفلسفية، تح: عبد الهادي أبو ريدة، ص:165.

(3) انظر تعريفات أرسطو للعقل في: الكندي، الرسائل الفلسفية، ص:353. والفـارابي: رسـالة في العقـل، تح: موريس بويج، ص:9. وابن سينا، كتاب الحدود، تح: أملية غواشون، ص:12.

(4) ارستوكليس بن ارسـتون (427 أو 428- 347أو 348 ق م)، الفيلسـوف اليونـاني الشـهير، مؤسـس أكاديمية أثينا.

(5) (ق) و(م): تميز.

(6) هذا التعريف نسبه لأفلاطون المبشر بن فاتك في كتابه: "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، تح: عبد الـرحمن بدوي، ص133.

(7) في غير (م): وقيل.

(8) أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الناشي، الشاعر المتكلم، من أهل الانبار، أقام ببغداد مدة طويلة، ثم خرج إلى مصر فنزلها، وله كتب ينقض فيها كتب المنطق وأشعار في ذلك، وكان شـاعرا، ولـه قصـيدة على روي واحد وقافية واحدة تكون أربعة آلاف بيت ذكرها الناجم وذكر أنه أنشده إياها. وكان يقول في خلاف كل معنى قالت فيه الشعراء. ومات في سنة ثلاث وتسعين ومئتـين (293هـ/ 906م)...انظـر: السمعاني، الأنساب، تح: عبد الرحمن المعلمي، رقم: 4040: 13/ 10.

وقال الطبائعيون: «**هو اعتدال المزاج**».

وقال بعض الحشوية: «هو قديم».

وقال بعض العلماء: «العقل يطلق بالاشتراك عند جماهير أهل الحق[1] على ثلاثة أوجه:

- **الأول**: أنه يطلق على صحة الفطرة الأولى في الناس، وحدّه أنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات. وإلى هذا المذهب ذهب أبو المعالي في «البرهان»[2]. وقال: «لم يحم عليه من علمائنا غير المحاسبي؛ فإنه قال: «العقل غريزة يتهيأ بها درك العلوم وليست منها»، وهو اختيار الغزالي: «أن العقل غريزة بها[3] تتهيأ النفس الإنسانية لقبول حقائق المعقولات»[4].

- **والوجه الثاني**: ما يكتسبه الإنسان بالتجربة من الأحكام، فيكون حدّه أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط منها[5] المصالح والأغراض.

- **والوجه الثالث**: هو وقار الإنسان وهيئته فيكون حدّه، أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه.

فهذه هي المذاهب المذكورة في العقل».

---

(1) (ق) و(م): أهل العلم.

(2) وهو كتابه الشهير في أصول الفقه، نشر مرارا، وقد قام د. عبد العظيم محمود الديب ـ المتخصص في تراث الجويني ـ بتحقيقه وصدر أولا بقطر سنة 1399 على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ثم عن دار الوفاء، المنصورة، مصر (وصل طبعه في هذه الدار إلى الطبعة الرابعة، آخرها طبعة سنة: 1418هـ)، وقام بعضهم بالسطو على مجهود الدكتور الديب في هذا التحقيق.

(3) سقطت من (م).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى، ص:22.

(5) (ق) و(م): بها.

قال بعض علمائنا: «واعلم أن أكثر هذه المذاهب [1]باطلة أو مدخولة إلى ما قاله الشيخ أبو الحسن والقاضي أبو بكر في آخر قوليه».

قال الإمام فخر الدين؛ ـ وهو الصحيح ـ إن العقل هو بعض العلوم الضرورية، «وهو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات»[2].

والدليل على ذلك أن العقل[3] إما موجود أو غير موجود: ولا يصح أن يكون العقل غير موجود؛ لأن العدم نفي محض، فتعين أن يكون العقل[4] موجودا.

ثم إن الموجود إما قديم أو حادث: وباطل أن يكون قديما؛ لقيام الدليل على أن كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ حادث، فتعين أن يكون العقل من قبيل المحدثات.

ثم المحدثات إما جواهر أو أعراض: والأول باطل؛ لوجوب تماثل الجواهر، فلو كان الجوهر عقلا، لكان كل جوهر عقلا، وذلك باطل، فتعين أن يكون عرضا.

ثم لا يخلو أن يكون من قبيل العلوم[5] أو خارجا عنها. والثاني باطل، وإلا لصح انفكاك أحدهما عن الآخر، وهو محال؛ لامتناع أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا، أو عالم ليس بعاقل. وإذا بطل القسم الثاني تعين الأول.

---

(1) زاد (م): كلها.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 150.

(3) (ق) و(م): العلوم؟؟.

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) (م): المعلوم؟؟.

ثم لا يخلو أن يكون كل العلوم[1] أو بعضها: لا جائز أن يكون كل العلوم[2]؛ لأن الذات العارية عن معظم العلوم تكون متصفة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عن جميع العلوم، لما اتصفت الذوات العارية عن بعض العلوم بالعقل.

وأيضا لا يصح أن تكون كل العلوم لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[3].

وإذ أثبت[4] أنه بعض العلوم، والعلوم[5] إما نظرية أو ضرورية، ولا جائز أن يكون يكون نظريا؛ لأن العلوم النظرية مشروطة بالعقل؛ إذ يمتنع حصولها إلا بعد الفكر والتأمل، والنظر [والتأمل][6] بدون العقل[7] محال. فلو كان العقل عبارة عن العلوم النظرية لزم كون[8] الشيء شرطا لنفسه وهو محال؛ لأن الشرط متقدم على المشروط بالذات، والمشروط/ عنه بالذات، فلو كان العقل هو العلم النظري، لزم أن يكون الشرط هو المشروط، وذلك محال، فتعيّن أن يكون من قبيل العلوم الضرورية. [ص: 80]

ثم لا يخلو إما أن يكون عبارة عن جميع العلوم الضرورية، أو يكون عبارة عن بعضها، والأول باطل؛ لأن العلم بالمحسوسات من الضروريات، وقد يعقل من لا[9] إدراك له أصلا، وقد يوجد أيضا علوم الحواس بدون العقل في البهائم.

---

(1) (م): كالعلوم؟؟.

(2) (م): كالعلوم.

(3) الإسراء/ 85.

(4) (ق): وإذا ثبت، (م): ولذا ثبت؟؟.

(5) سقطت من (ق).

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) زاد (ق): للعاقل.

(8) (ق): أن يكون.

(9) سقطت من (م).

فثبت بهذا أن العقل نوع من العلوم الضرورية، وهو العلم بالأمور **الكلية البديهية**، وهو العلم بجواز الجائزات؛ كالعلم بجواز وقوع أمثال ما وقع من **هذه الموجودات** الحادثة، ووجوب الواجبات؛ كالعلم باتحاد وصف الموجود بالقدم **والحدوث**، [واستحالة المستحيلات؛ كالعلم باستحالة وصف الموجود بالقدم والحدوث][1] **معا**، وكاجتماع الضدين.

وهذه القسمة ضرورية.

وعلى هذا الدليل أسئلة تركتها خوف التطويل.

واحتج من قال بأن العقل جوهر بقوله ـ عليه السلام ـ (إن الله ـ تعالى ـ خلق العقل في أحسن صورة، وقال له: أقبل، فأقبل، وقال: أدبر، فأدبر، فقال له الله ـ تعالى ـ أنت أكرم خلقي، بك أكرم، وبك أهين، وبك أعذب، وبك أثيب)، وفي رواية أخرى: (أول ما خلق الله العقل)[2]، وهذا يدل على أنه ليس من قبيل الأعراض.

---

(1) سقطت من الأصل، وأثبتت من النسختين (ق) و(م).

(2) الحديث الأول أخرجه الطبراني في "الكبير" عن أبي أمامة، رقم: 8086: 8/ 283، وفي الأوسط عن أبي هريرة، رقم: 1845: 2/ 235، وعن أبي أمامة، رقم: 7241: 7/ 190، وسئل ابن تيمية: عن أحاديث: هل هي صحيحة؟ وهل رواها أحد من المعتبرين بإسناد صحيح؟ «وهي قوله: (أول ما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أكرم علي منك: بك آخذ وبك أعطي؛ وبك أثيب وبك أعاقب). وقوله: (أمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم)، وهل هذا اللفظ هو لفظ حديث؟ أو فيه تحريف؟ أو زيادة أو نقص؟ ...فأجاب: "أما الحديث الأول فهو كذب موضوع عند أهل العلم بالحديث، ليس هو في شيء من كتب الإسلام المعتمدة، وإنما يرويه مثل داود ابن المحبر وأمثاله من المصنفين في العقل، ويذكره أصحاب "رسائل إخوان الصفا" ونحوهم من المتفلسفة. وقد ذكره أبو حامد في بعض كتبه وابن عربي وابن سبعين وأمثال هؤلاء وهو عند أهل العلم بالحديث كذب على النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كما ذكر ذلك أبو حاتم الرازي وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهما من المصنفين في علم الحديث»، مجموع الفتاوى: 18/ 336 وما بعدها.

أجاب [1]الأصحاب عنه من وجوه:

ـ **أحدها:** مـا ذكرناه من الدليل الدال على أن العقل عرض، والعرض لا يتمثل ولا يتشكل ولا يجوز عليه الإقبال والإدبار.

ـ **والثاني:** أن هذا الحديث غير صحيح.

ـ سلّمنا صحته، ولكنه من قبيل الآحاد، ولا يفيد إلا الظن، والمسألة علمية، فلا تثبت إلا بالقطع؛ وهو **الجواب الثالث.**

ـ **والرابع**[2]: أنا نتأول[3] الحديث توفيقا بين خبر الواحد وما ذكرناه من الدليل العقلي، وبيان تأويله أن قوله ـ عليه السلام ـ: (خلق الله العقل في أحسن صورة)[4] أي: أنشأه فيها وأبدعه، ثم أقبلت تلك الصورة بالعقل.

وأمـا مـا ذكره المعتزلة، فمبني على التحسين والتقبيح، وهذه القاعدة عندنا باطلة.

وأمـا مـا ذكره الطبائعيون، ففاسد لمـا فيه من الإجمـال[5].

وأمـا مـا ذكره الحشوية، فباطل لقيام الدليل على أن[6] كل مـا سوى الله ـ تعالى ـ حادث.

---

(1) زاد (ق): بعض.

(2) سقطت من (م).

(3)ـ في الأصل: نتأولوا؟؟.

(4)ـ لم أقف عليه، وذكر الغزالي هذا الكلام في "االتبر المسبوك في نصيحة الملوك"، انظره: ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ص: 115.

(5) (م): الاحتمال.

(6) سقطت من (م).

الفصل الثاني:

في تعيين[1] [محل][2] العقل

اعلم أن من الجائز أن يخلق الله ـ تعالى ـ العقل في كل جوهر حي، وإذا كان ذلك من قبيل الجائزات العقلية، فاستناد تعيينه في العادة إما إلى ضرورة الحس، أو إلى بديهة العقل، أو إلى تعيين الشارع.

ولا يمكن في ذلك ادعاء ضرورية الحس، ولا بديهة العقل؛ لأن العقلاء قد اختلفوا في ذلك، ولكن الشرع[3] قد عين محله، فقال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾[4]، وإليه الإشارة بقوله ـ عليه السلام ـ (إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)[5]، وهذا هو الذي ذهب إليه مالك، وهو قول أهل السنة من المتكلمين.

وقال أبو حنيفة: «محله الرأس»، وبه قالت المعتزلة.

وينبني على هذا الخلاف مسألة فقهية، وهي أن من شجّ رجلا بوضحة، [فذهب عقله][6]، لزمه عند مالك دية العقل، وأرش[7] المُوضحة[8]؛ لأنه لما[9] أتلف عليه

(1) (ق): تفسير.

(2) سقطت من الأصل.

(3) (م): الشارع.

(4) ـ الحج/ 44.

(5) متفق عليه عن النعمان بن بشير، أخرجه البخاري في "الصحيح": (كتاب الإيمان، باب من استبرأ لدينه)، رقم: 52: 1/ 20، وأخرجه مسلم في "الصحيح": (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات)، رقم: 1599: 3/ 1519.

(6) سقطت من (م).

(7) الأَرْشُ : دِيَة الجراحة.

(8) المُوضِحَةُ : الشَّجَّةُ تُبدِي وَضَحَ العظام، وهي التي تقشر الجلدة التي بين اللحم والعظم.

(9) (ق) و(م): إنما؟؟.

منفعة ليست في عضو الشجة، فتكون الشجة تبعا[1] لها[2].

وقال أبو حنيفة، إنما عليه دية العقل فقط؛ لأنه لما شج رأسه، وأتلف عليه العقل الذي هو منفعة في العضو المشجوج، دخل أرش الشجة في الدية[3].

والصحيح ما ذهب إليه مالك، بدليل ما تقدم من الآية والخبر.

انتهى الكلام في الأبواب، وبالله التوفيق، فنعود إلى كلام الشيخ في[4] العقيدة[5].

---

(1) (ق): تابعا.

(2) جاء في "المدونة": «قلت: "أرأيت إن ضرب رجل رجلا خطأ فشجه موضحة فذهب سمعه وعقله، أيكون على العاقلة ديتان، ودية الموضحة أيضا في قول مالك؟ قال: نعم؛ لأن هذا كله في ضربة واحدة، فقد صارت جنايته في هذه الضربة الواحدة أكثر من الثلث، فالعاقلة تحمل ذلك عند مالك. ألا ترى أنه لو ضرب رجل رجلا ضربة واحدة فشجه مأمومة وموضحة، أن عقل الموضحة والمأمومة جميعا على العاقلة؛ لأن هذا قد زاد على الثلث»، 4/ 638-639.

(3) قال ابن نجيم في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق": «قال ـ رحمه الله ـ: "ومن شج رجلا موضحة فذهب عقله أو شعر رأسه دخل أرش الموضحة في الدية"، فصار كما إذا أوضحه فمات؛ لأن تفويت العقل يبطل منفعة جميع الأعضاء»: 8/ 384.

(4) (ق) و(م): صاحب العقيدة.

(5) هنا ينتهي السقط الذي طال من النسخة (ر)، وبعده ستسترسل المقابلة من هذه النسخة.





المَباحِثُ العَقْلِيَّة
في شَرْحِ
مَعانِي العَقِيدَةِ البُرْهَانِيَّةِ

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي
(ت 734هـ/1334م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علال البختي

المجلد الثاني

[في شرح المتن]

قال الشيخ أبو عمرو ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ: «اعلم ـ أرشدك[1] الله ـ أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفات ذاته، ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: / اعلم أن أبا عمرو بنى الكلام في هذه العقيدة على [ص: 81] بابين:

-الباب الأول: الكلام في الدليل، وهو الكلام في العالم وأقسامه.

-والباب[2] الثاني: في الكلام في المدلول عليه، وهو الكلام في الإلهيات وما يتعلق بها من الأحكام.

(1) (م): وفقك.

(2) سقطت من (ر).

[الباب الأول]

فأما الباب الأول: فتكلم أبو عمرو فيه في مقدمة وسبعة[1] فصول، أما المقدمة: فهي[2] التنبيه على مشروعية الدعاء، وأما الفصول:

- فالأول[3]: في حقيقة العالم.
- والثاني: في أقسامه.
- والثالث: في تعريف أقسامه.
- والرابع: في ثبوت الجوهر.
- والخامس: في ثبوت العرض.
- والسادس: في حدوث العرض.
- والسابع: في حدوث الجوهر، وهو[4] آخر الكلام في العالم.

قوله: «اعلم ـ أرشدك الله ـ»:

هذا أمر منه ـ رضي الله عنه ـ لقارئ هذه العقيدة بالعلم بالعالم[5]، والدعاء له بالرشاد، والاسترشاد إلى تحصيل العلم بذلك؛ لأن العالم وما احتوى عليه من المصنوعات دليل على وجود صانعها ومخترعها، والعلم بوجود صانعها واجب، وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، [فمعرفة العالم واجبة][6]، ولذلك أوجب الله ـ تعالى ـ النظر في هذه المصنوعات، ليتوصل بها إلى معرفة صانعها.

---

(1) (ر): تسعة؟؟.

(2) في بقية النسخ: ففي.

(3) (ق): وأما الأول، (م): فالفصل الأول.

(4) (ر): وهي.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (م).

وقوله: «أرشدك الله»:

اعلم أن هذا إشعار منه بمشروعية الدعاء، ويشتمل الكلام فيه على سبعة[1] مسائل:

- الأولى: في حقيقته.
- والثانية: في مشروعيته.
- والثالثة: في فائدته.
- والرابعة: في حكمه.
- والخامسة: في آدابه.
- والسادسة: في أوقاته.
- والسابعة: في ذكر شيء من الأدعية المأثورة.

المسألة الأولى:

في حقيقته لغة وشرعا

أما مدلوله لغة: فله أربعة معان:

- **أحدها**: الطلب، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِهْدِنَا أَلصِّرَٰطَ أَلْمُسْتَقِيمَ﴾[2].

- والثاني: النداء، قال ـ تعالى ـ: ﴿كٓهيعٓصٓ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآءَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيّاً﴾[3]، وقال: ﴿وَزَكَرِيَّآءَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِے فَرْداً﴾[4].

---

(1) ذكرت النسخ ست مسائل بدلا من سبع، (بما في ذلك الأصل)، والتصحيح من (م).

(2) الفاتحة/ 5.

(3) مريم/ 1-2.

(4) الأنبياء/ 88.

والأول راجع إلى الثاني، فإن الطلب نداء معنوي.

- وقيل: أصل الدعاء [1]الاستغاثة، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَادْعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾[2]، قيل: معناه استغيثوا بهم.

- وقد يكون الدعاء بمعنى الترغيب، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾[3].

قال الخطابي: «وهو مصدر من قولك: "دعوت الشيء أدعوه دعاء"، أقاموا المصدر مقام الاسم، تقول: "سمعت دعاء"، كما تقول: "سمعت صوتا"، وتقول: "اللهم اسمع دعائي"، وقد يوضع المصدر موضع الاسم، كقولهم: "رجل عدل"، و"هذا درهم ضرب الأمير"»[4].

و«الإجابة» لها معنيان:

- أحدهما: قول المدعو: "لبيك".

- والثاني: بذل المسؤول والمطلوب.

وأما مدلوله في الاصطلاح الشرعي[5]: فقال الخطابي: «معنى الدعاء: استدعاء العبد ربه العناية، واستمداده إياه المعونة، وحقيقته إظهار[6] الافتقار إليه، والتبري من

---

(1) زاد (ر): من.

(2) البقرة/ 22.

(3) يونس/ 25.

(4) الخطابي، شأن الدعاء، ص:3.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): وحقيقتها.

الحول والقوة إليه، وهو سمة العبودية، واستشعار الذّلة البشـرية، وفيه معنى الثناء على الله ـ تعالى ـ، وإضافة الجود والكرم إليه»[1].

انظر كيف جمع في[2] الكلام بين الحقيقة والفائدة، وعبر عن الحقيقة بالمعنى، وعن الفائدة بالحقيقة، فتأمله[3].

المسألة الثانية:

في مشروعية الدعاء

قال الإمام فخر الدين: «ذهب الجمهور من العقلاء إلى أن الدعاء مشـروع، ومقام من العبودية»[4] خلافا للمعتزلة والقدرية.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ أما الكتاب فآيات:

✓ الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِے عَنِّے فَإِنِّے قَرِيبٌ اجِيبُ دَعْوَةَ اَلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[5]، وفي هذه الآية لطائف:

- **أحدها**: أنه حيث ورد لفظ السؤال في القرآن جاء عقبه لفظة: ﴿قل﴾، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ اِلرُّوحِ قُلِ اِلرُّوحُ مِنَ اَمْرِ رَبِّے﴾[6]، وقال:

---

(1) الخطابي، شأن الدعاء، ص:4.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) قال الرازي: «قال الجمهور الأعظم من العقلاء: إن الدعاء أهم مقامات العبودية»، مفاتيح الغيب: 5/ 263.

(5) البقرة/ 185.

(6) الإسراء/ 85.

وقال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1]، وفي هذه الآية ترك لفظة: ﴿قل﴾، / كأنه ـ سبحانه ـ يقول: "عبدي أنت تحتاج إلى الواسطة في غير وقت الدعاء، وأما في مقام الدعاء، فلا واسطة بيني وبينك، فأنت العبد المحتاج، وأنا الإله الغني، فإذا سألتني أعطيتك، وإذا دعوتني أجبتك". [ص: 82]

– **وثانيها**: أنه قال: "أنا من العبد قريب"، ولم يقل: "العبد مني قريب"، لضعفه وعدم قدرته، لكن الحق بفضله وكرمه يقرب إحسانه منه، فلهذا قال: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[2].

– وثالثها: أن الداعي مادام خاطره يبقى مشغولا بغير الله، فإنه لا يكون دعاؤه خالصا لوجه الله، فإذا فني وغاب عن هذه الموجودات، صار مستغرقا في معرفة الحق، امتنع أن يبقى بينه وبين الحق واسطة، وذلك هو معنى القرب، فلهذا المعنى قال: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[3] ـ»[4].

✓ الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[5]، وهذا أمر، وهو محمول على الوجوب عند تجرده عن القرائن.

وفي هذه الآية كرامة عظيمة لهذه الأمة، فإن بني إسرائيل فضلهم الله على العالمين، فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6]، ومع هذه الدرجة العظيمة قالوا لموسى ـ عليه السلام ـ: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ﴾[7]، وقال الحواريون ـ مع

---

(1) الأنفال/ 1.

(2) البقرة/ 185.

(3) البقرة/ 185.

(4) راجع الرازي، مفاتيح الغيب: 5/ 264.

(5) غافر/ 60.

(6) البقرة/ 46.

(7) البقرة/ 67.

جلالة قدرهم ـ لعيسى ـ عليه السلام ـ: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ﴾[1]، ثم إنه ـ سبحانه ـ رفع هذه الواسطة عن هذه الأمة، وقال مخاطبا لهم: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2].

فإن قيل [قوله ـ تعالى ـ][3]: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، وعد من الله يلزم الوفاء به، ولا يجوز الخلف فيه، ثم إنا نرى الداعيَ يدعو فلا يُستجاب له؟

والجواب عنه من وجوه:

- [**الأول**: لا نسلّم][4] أنه لم يُستجب له، [بل استجيب له][5]، والدليل على ذلك، ما خرّجه أبو بكر بن أبي[6] شيبة في "مسنده" عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطع[7] رحم[8]، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجّل له دعوته في الدنيا[9]، وإما أن تدّخر له في الآخرة، وإما أن يكفّ[10] عنه السوء بمثلها)[11].

---

(1) المائدة/ 114.

(2) غافر/ 60.

(3) سقطت من (ر) إلى "وقوله تعالى: ادعوني".

(4) ساقط من (ق).

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق): قطعة، (ر) و(م): قطيعة.

(8) سقطت من (م).

(9) سقطت من (ر).

(10) (ق): يكشف.

(11) لم يرد هذا الحديث في الموضع المذكور، ولكنه ورد في "مصنف ابن أبي شيبة"، وورد كما يلي: «حدثنا أبو أسامة، عن علي بن علي، قال: سمعت أبا المتوكل الناجي قال: قال أبو سعيد: قال نبي الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما يدخرها له في الآخرة، وإما أن يكشف عنه من السوء بمثلها). قالوا: إذن نكثر يا نبي الله، =

- **والثاني**: أنه على إضمار المشيئة، تقديرها: "أستجيب لكم إن شئت"، وهذا **كقوله ـ تعالى ـ**: ﴿ بَلِ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ ﴾[1].

- **والثالث**: أنه إنما يستجاب من الدعاء ما وافق القضاء، فإن لم يساعده[2] **القضاء**، فإنه يعطى سكينة في نفسه، وانشراحا في صدره، وصبرا يسهل معه احتمال ثقل الواردات عليه من البلاء[3]، والآيات في الدعاء كثيرة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعاً وَخُفْيَةً﴾[4]، وقوله: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّى لَوْلاَ دُعَآؤُكُمْ﴾[5].

۞ وأما السنة: فأحاديث:

✓ الأول: ما خرّجه مسلم من حديث أبي هريرة، أن النبي ـ ﷺ ـ قال: (لا يزال يُستجاب للعبد ما لم يدع بإثم، أو قطيعة[6]، ما لم يعجل، قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: يقول دعوت دعوة [فلم أره يستجاب][7])[8].

= قال: (الله أكثر)»، المصنف، تح: محمد عوامة: (كتاب الدعاء، باب في فضل الدعاء): 10/ 201. وروى هذا الحديث أيضا أحمد والبزار وأبو يعلى بأسانيد جيدة، والحاكم وقال: «صحيح الإسناد»، وعلق عليه الألباني بقوله: «حسن صحيح». انظر: الترغيب والترهيب، رقم: 1633: 2/ 278. ويمكن الرجوع بخصوص ألفاظ وطرق الحديث الأخرى إلى ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي، محمد البكري: 5/ 347.

(1) الأنعام/ 42.

(2) سقطت من (م)، (ق): يوافقه.

(3) (م): والبلاء.

(4) الأعراف/ 54.

(5) الفرقان/ 77.

(6) زاد (ق) و(ر): رحم.

(7) سقطت من (م).

(8) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الذكر والدعاء... باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...)، رقم: 2735: 4/ 2096.

✓ الحديث الثاني: ما رواه النعمان بن بشير، أن النبي ـ ﷺ ـ قال: ([1]الدعاء هو العبادة)، وفي رواية (الدعاء مخ العبادة)[2].

✓ الحديث الثالث: ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (اسألوا الله من فضله، فإنه يحب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج)[3]، وفي رواية (أفضل الدعاء[4] انتظار الإجابة)[5].

---

(1) زاد (ق): أن.

(2) يقول الحافظ العراقي في "المغني": «حديث النعمان بن بشير (أن الدعاء هو العبادة)، أخرجه أصحاب السنن والحاكم وقال: "صحيح الإسناد"، وقال الترمذي: "حسن صحيح"»، رقم: 983: 1/ 306، وصححه الألباني في"صحيح الجامع الصغير"، رقم: 3704: 1/ 641. وأما حديث (الدعاء مخ العبادة)، قال العراقي: «أخرجه الترمذي من حديث أنس، وقال: "غريب من هذا الوجه، لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة". وضعفه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير"، رقم: 3003، ص: 441.

(3) روى الإمام الترمذي في "سننه" بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (سلوا الله من فضله فإن الله ـ عز وجل ـ يحب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج)، قال أبو عيسى: "هكذا روى حماد بن واقد هذا الحديث، وقد خولف في روايته، وحماد بن واقد هذا هو الصفار، ليس بالحافظ، وهو عندنا شيخ بصري". وروى أبو نعيم هذا الحديث عن إسرائيل عن حكيم بن جبير عن رجل عن النبي ـ ﷺ ـ مرسل، وحديث أبي نعيم أشبه أن يكون أصح». وقال الألباني عن هذا الحديث: «ضعيف»، انظر: سنن الترمذي: (كتاب الدعوات، باب في انتظار الفرج)، رقم: 3571: 5/ 457، وورد بلفظ آخر هو: (انتظار الفرج من الله عبادة، ومن رضي بالقليل من الرزق رضي الله منه بالقليل من العمل)، قال الألباني: «ضعيف جدا. رواه البيهقي في "الآداب": (ص:405-406)، وابن عساكر: (16/ 150/ 1) من طريق ابن أبي الدنيا: أخبرنا أبو سعيد عبد الله بن شبيب بن خالد المدني: أخبرنا إسحاق بن محمد الفروي: حدثني سعيد بن مسلم بن بانك عن أبيه أنه سمع علي بن الحسين يقول عن أبيه: عن علي بن أبي طالب مرفوعا. قلت: وهذا سند ضعيف جدا، عبد الله بن شبيب قال الذهبي: "واه"، وسعيد بن مسلم بن بانك ثقة، لكن أباه مسلم بن بانك، أورده البخاري وابن أبي حاتم ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا». انظر: السلسلة الضعيفة والموضوعة، رقم: 1573: 4/ 75.

(4) (ق) و(م): العبادة.

(5) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

✓ الحديث الرابع: مـا رواه أبو هريرة عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: (ليس شيء أكرم عند الله من الدعاء)[1].

✓ الحديث الخامس: مـا روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (أكثروا من الدعاء، فإنـه مـن يكثر قرع الباب يوشك أن يُفتح له)[2].

✓ الحديث السادس: قال ـ ﷺ ـ: (لقد بورك للعبـد في حاجتـه إذا رغـب فيهـا بالدعاء)[3].

✓ الحديث السابع: مـا رُوي عنـه ـ ﷺ ـ أنـه قـال: (إن[4] العبـد لا يخطئـه مـن الدعـاء أحـد ثـلاث: إمـا ذنـب يغفــر لـه، وإمــا خـير يعجـل لـه، وإمــا شر يـدفع عنه)[5].

---

(1) أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" عن أبي هريرة: (باب فضل الدعاء)، وحسنه الألباني. انظر: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري: رقم: 712، ص: 552، وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الرقائق، باب الأدعية) وحسنه الأرنـؤوط، رقـم: 870: 3/ 151. وقـال الألبـاني في "صـحيح الترغيب والترهيب": «حسن...رواه الترمذي وقال: "غريب"، وابن ماجه، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم وقال: "صحيح الإسناد"»، رقم: 1629: 2/ 127.

(2) أخرجه المقدسي في: "الترغيب في الدعاء والحث عليه"، انظر: تح: فواز أحمد زمـرلي: (بـاب مـا ورد في فضل الدعاء والحث عليه)، رقم: 16، ص: 48.

(3) قال البيهقي في "شعب الإيمان": «أخبرنا أبو الحسين بن بشران، أنا الحسين بن صفوان، نا أبو بكر بن أبي الدنيا، نا عبد الرحمن بن صالح الأزدي، نا أبو الروح رجل من أهل مرو، عن سفيان بن عيينة، قـال: مـر محمد بن علي بمحمد بن المنكدر قال: "ما لي أراك مغموما؟". فقال أبو حازم: "ذلك لدين قـد فدحـه"، قال محمد بن علي: "أفتح له في الدعاء"، قال: "نعم". فقال: "لقد بورك لعبد من حاجة أكثر فيهـا دعـاء ربه كائنة ما كانت". الشعب، رقم: 9558: 12/ 368.

(4) سقطت من (م).

(5) معناه قريب من حديث سابق تم تخريجه، في "مصنف" ابن أبي شيبة، وهو حديث: (مـا من مسلم يـدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطع رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إمـا أن تعجل له دعوتـه في الـدنيا، وإمـا أن تدخر له في الآخرة، وإمـا أن يكف عنه السوء بمثلها). (انظر فهرس الأجزاء الحديثية).

✓ الحديث الثامن: ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (يقول الله ـ تعالى ـ: يابن آدم، واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك. فأما التي لي عليك؛ فتعبدني لا تشرك بي شيئا، وأما التي لك عليَّ؛ فأوفّيك عمَلَك أفْقَرَ ما تكون إليه، لا أظلِمُك شيئا، وأما التي بيني وبينك؛ / فعليك الدعاء وعلي الإجابة)[1]. [ص: 83]

ذكر هذه الأحاديث ابن حبيب[2] في كتاب «الأدعية» له.

۞ وأما الإجماع: فلا خلاف بين أهل السنة في مشروعيته[3]، ولا خلاف أنه عبادة، وأنه يؤجر عليها.

فائدة: اختلف الناس في الدعاء هل يَرُدُّ القضاء أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

- **أحدها:** أنه يرد القضاء مطلقا.

- **وثانيها**[4]: أنه لا يرد القضاء مطلقا.

- **وثالثها:** أنه يرد من المقضيِّ ما وافق القضاء، ولا يرد ما خالفه؛ وذلك مثل[5] أن يكون سبق في قضاء الله في الأزل أنه إن دعا يكون كذا وكذا، وإن لم يدع لم يكن ذلك.

---

(1) أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" عن سلمان: 7/ 440.

(2) أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (174-238هـ/ 791-853م). درس بالأندلس ثم رحل إلى المشرق، فدرس علوم الفقه، والحديث، واللغة، والنحو، وأخذ عن الماجشون، وأسد بن موسى، وأصبغ وغيرهم، وعاد إلى الأندلس عام 216 هـ. كان له التقدم في العلوم التي درسها، ولكنه كان ضعيفا في الحديث. له مؤلفات في الفقه والتاريخ واللغة والطب، منها: "كتاب في فتح الأندلس"، وكتاب "الواضحة"، و"غريب الحديث"، و"تفسير الموطأ"، و"حروب الإسلام"، و"المسجدين"، و"سيرة الإمام فيمن أَلْحَد"، و"طبقات الفقهاء والتابعين". انظر عنه مثلا: الحميدي، جذوة المقتبس، ص: 282، والمقري، النفح: 2/ 5.

(3) (م): مشروعية الدعاء .

(4) (ق): الثاني.

(5) سقطت من (ق).

قال الخطابي: «والقول بالتفصيل هو الصحيح، وهو قول أهل السنة والجماعة، وفيه الجمع بين الأخبار المروية على اختلافها والتوفيق بينها[1]»[2].

احتج من قال: إن[3] الدعاء يرد القضاء مطلقا بالكتاب والسنة.

- أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[4]، وهذا وعد بالإجابة، وظاهره في جميع الأحوال، ولا معنى لرد القضاء[5] إلا ذلك.
- وأما السنة: فمن ذلك ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (إن[6] الدعاء ليدفع[7] مُبْرَمَ القضاء، وإن الدعاء ليلقى البلاء منزّلا من السماء، فيوقفه[8] إلى يوم القيامة، وإن الدعاء لينفع[9] مما قدر، ومما لم يقدر)[10].
- وقال ابن عباس: «الحذر لا يغني[11] من القدر، والدعاء يدفع[12] القدر»[13].

---

(1) زاد (ر): أولى.
(2) الخطابي، شأن الدعاء، ص:8.
(3) سقطت من (ق) و(ر).
(4) غافر/ 60.
(5) (ر): ولا مقال في القضاء إلا ذلك.
(6) (م): سقطت الكلمة.
(7) (ق): ليرد.
(8) (ر): فيدافعه.
(9) (ر): ليدفع.
(10) لم أقف عليه في كتب الحديث بهذا اللفظ. ولكن الموجود القريب في معناه من المعنى المراد ما أخرجه الترمذي عن سلمان: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر): (كتاب أبواب القدر، باب لا يرد القضاء إلا الدعاء)، وحسنه الألباني، انظر: سنن الترمذي: رقم: 2139: 4/ 448. وأخرجه الطبراني في "كتاب الدعاء": ص: 30.
(11) (ر): ينجي.
(12) (ق): يرفع.
(13) أخرج الحاكم في "المستدرك" عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لا يغني حذر من قدر، والدعاء ينفع مما نزل، ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيتلقاه الدعاء، فيعتلجان إلى يوم القيامة)، =

ذكر هذه الأحاديث عبد الملك بن حبيب في كتاب «الأدعية» له، ثم قال: «وتفسير ذلك أن الدعاء من القدر، أي قضاء الله في القدر أن يدعوَ العبد فيستجيب الله له، فيصرف عنه[1] ما كان قدّره من أمره قبل الدعاء، ويرجع ذلك إلى قوله ـ تعالى ـ في كتابه[2]: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾[3]».

واحتج من قال إنه لا يرد القضاء بأحاديث:

- أحدها: قوله ـ ﷺ ـ: (لا يرد القضاء شيء)[4].
- والثاني: قوله ـ ﷺ ـ: (إن الله قدر المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما)[5].
- والثالث: قوله ـ ﷺ ـ (جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة)[6].

= وعلق عليه بالقول: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، رقم: 1813: 1/ 669. وقال النبي ـ ﷺ ـ: (لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء). رواه أحمد وغيره، (انظر: المسند، تح: الأرنؤوط، رقم: 22044: 36/ 370، والحديث حسن بشواهده، وقد حسنه الألباني في "صحيح الجامع"، رقم: 7739: 2/ 1279.

(1) (ق) و(م): عن العبد.

(2) "في كتابه" سقطت من (ر).

(3) الرعد/ 40.

(4) لم أقف عليه.

(5) أخرج مسلم في "صحيحه" عن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ، يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء): كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى ـ عليهما السلام ـ، رقم: 2653: 4/ 2044.

(6) جزء من حديث أخرجه عبد بن حميد في "المسند" عن ابن عباس، انظر: المنتخب من مسند عبد بن حميد، تح: صبحي السامرائي، ومحمود الصعيدي، رقم: 636: 1/ 214، وذكر البوصيري الحديث كاملا في "الإتحاف" ثم قال: «ورواه الترمذي مختصرا وقال: حسن صحيح»: 7/ 383.

• والرابع قوله ـ ﷺ ـ: (فَرَغَ رَبُّك من أربع: الخَلق، والخُلق[1] ـ[2]، والرزق، والأجل[3])[4].

فهذه الأحاديث كلها تدل على أن الدعاء لا يرد القضاء.

وحجة القول الثالث: أنه لما رأى هذه الأحاديث متعارضة جمع بينها ـ على ما تقدم.

وأما من قال: "إن الدعاء غير مشروع"، فاحتج[5] بشبه:

أحدها[6]: أن المطلوب بالدعاء، إن كان معلوم الوقوع، فلا حاجة إلى الدعاء، وإن كان معلوم العدم، فلا فائدة أيضا في الدعاء.

وثانيها: أنه ـ تعالى ـ عالم بأحوال العبد، وإذا[7] كان عالما بها، فأي حاجة بالدعاء[8]؟! ولهذا السبب لما أمر جبريلُ الخليلَ[9] ـ عليهما السلام ـ بالدعاء، قال: (حسبي من سؤالي علمه بحالي)[10]، ولذلك استوجب الخليل بترك الدعاء في هذا المقام الدرجة العالية عند الله ـ تعالى ـ، فثبت أن ترك الدعاء أولى.

---

(1) (ق): من خلق وخلق.

(2) "الخَلْقُ": أي الصورة التي يكون عليها المخلوق، و"الخُلُقُ": ما يكون عليه من أخلاق حميدة أو ذميمة.

(3) (ق) ورزق وأجل.

(4) نقل المتقي الهندي في "كنز العمال" حديثين بألفاظ قريبة من هذا الحديث هما: (فرغ الله الخلق من أربع: من الخلق، والخلق، والرزق، والأجل) ـ قال ـ: (ابن عساكر عن أنس)، [ثم حديث]: (فرغ الله إلى ابن آدم من أربع الخلق والخلق والرزق والأجل". (طس عن ابن مسعود)، انظر "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال"، تح: بكري حياني وصفوة السقا، رقمي: 494 و496: 1/ 108.

(5) (ق): بأن الدعاء غير مشروع احتج.

(6) (ر): إحداها.

(7) (ر): وإن.

(8) في بقية النسخ: بالداعي إلى الدعاء.

(9) (ر): إبراهيم.

(10) هذا الكلام يروى عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ لما رمي به قومه بالمنجنيق إلى النار استقبله جبريل فقال: "يا إبراهيم ألك حاجة؟ فقال: "أما إليك فلا"، قال جبريل: "فسل ربك". فقال إبراهيم: "حسبي من =

وثالثها: قد ثبت بالأحاديث الصحيحة، أن أجَلَّ مقامات الصديقين وأعلاها: الرضا بالقضاء، والدعاء ينافي ذلك؛ لأنه اشتغال بالطلب، وترجيح لمراد النفس على مراد الله ـ تعالى ـ.

والجواب عن الشبهة الأولى: أنها تقتضي ألا يكون للعبد قدرة على فعل من الأفعال، بل يقتضي أن لا يكون الإله قادرا على شيء أصلا؛ لأن ذلك الشيء، إما أن يكون معلوم الوقوع، فلا حاجة إلى القدرة، أو معلوم ألا وقوع، فلا تأثير للقدرة، ولما كان ذلك باطلا، فكذلك القول بما ذكروه[1].

وعن الثانية: أنه ليس من المقصود [2]الإعلام، بل إظهار الذلة، والانكسار، والاعتراف بأن[3] الكل من الله.

وعن الثالثة: أنه يجوز أن يصير ما ليس مصلحة بدون الدعاء مصلحة، بشرط وجود الدعاء.

المسألة الثالثة:

في فائدة الدعاء

قال أبو حامد: «فائدته حضور القلب مع الله ـ تعالى ـ وهو منتهى العبادات[4]،

= سؤالي علمه بحالي". وقد ذكره البغوي في تفسير سورة الأنبياء مشيراً إلى ضعفه (انظر: تفسير البغوي المسمى: "معالم التنزيل في تفسير القرآن": 3/ 294). وقال ابن تيمية في "مجموع الفتاوى": (1/ 183): «... ليس له إسناد معروف، وهو باطل بل الذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس أنه قال: (حسبي الله ونعم الوكيل). انظر: مجموع الفتاوى:1/ 183، وذكره الألباني في "السلسلة الضعيفة"، وقال: «هو من الإسرائيليات، ولا أصل له في المرفوع»، رقم: 21: 1/ 74.

(1) (ق): ذكره.

(2) زاد (ق) من الدعاء، (ر): ليس المقصود من الدعاء، زاد (م): ليس المقصود من العبد.

(3) في غير الأصل: فإن.

(4) (ق) و(م): العبادة.

ولذلك قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (الدعاء مخ العبادة)[1]. والغالب على الخلق، أنه لا تنصرف قلوبهم إلى ذكر الله، إلا عند إلمام حاجة، وإرهاق ملمّة[2]، فالإنسان إذا مسّه/ الشر، فذو دعاء عريض، فالحاجة تُحوِج إلى الدعاء، والدعاء يرد القلب إلى الله ـ تعالى ـ بالتضرّع إليه، والاستكانة، ويمنع من نسيانه»[3]. [84 ب]

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «فإن قيل: فما فائدة الدعاء؟ قلنا: هذا السؤال ساقط؛ فإنه يتوجه على جميع الأوامر الشرعية. [وإن [جاريناهم[4] على][5] المسامحة[6]][7]، قلنا: فيه فوائد: طلب الثواب، والانقطاع إلى المطلوب، وصرف الهمة إلى الله ـ تعالى ـ، وإخلاص الاعتقاد من الشرك[8]، ولهذا قال علماؤنا: (الدعاء مخ العبادة)، ومن فوائده: أنه يجوز أن يكون في معلوم[9] الله ـ تعالى ـ أنه يفعل الشيء عند سؤاله، [فيقيض العبد له، أو يمنعه منه، فهذه خمس فوائد][10]»[11].

---

(1) تقدم تخريجه، (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(2) (ر): مسألة، (م): مصلحة.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين: 1/ 329.

(4) في (ر): جاوبناهم.

(5) في الأصل المنقول عنه: "أردنا سلوك سبيل".

(6) زاد في الأصل المنقول منه: "معهم وإبراز الفوائد لكم".

(7) سقط من (م).

(8) زاد في الأصل المنقول عنه: "من كل شوب".

(9) (ق): علم.

(10) سقطت من (م).

(11) ابن العربي، المتوسط، ص: 82.

المسألة الرابعة:

في حكم الدعاء

قال شهاب الدين القرافي في «القواعد»[1]: «اعلم أن الدعاء الذي هو الطلب من الله ـ تعالى ـ له[2] حكم باعتبار ذاته، من حيث هو طلب من الله ـ تعالى ـ، وهو الندب؛ لاشتمال ذاته على خضوع العبد لربه، وإظهار ذلته وافتقاره إلى مولاه، فهذا ونحوه مأمور به، وقد يعرض له[3] من متعلقاته ما يوجبه أو يحرّمه، والمحرّم قد ينتهي إلى الكفر، وقد لا ينتهي.

[الوجه الأول: في الذي ينتهي إلى الكفر]

فالذي ينتهي إلى الكفر أربعة أقسام:

❁ **القسم الأول**: أن يطلب الداعي نفي ما دلّ السمع القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته، وله أمثلة:

- الأول[4]: أن يقول: "اللهم لا تعذب من كفر بك" أو "اغفر له"، وقد دلّت القواطع السمعية على تعذيب كل واحد ممن مات على الكفر لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[5]، فيكون ذلك كفرا؛ لأنه طلب لتكذيب الله ـ تعالى ـ فيما أخبر به، وطلب ذلك كفر، فهذا الدعاء كفر.

---

(1) يقصد كتاب القرافي المسمى: "أنوار البروق في أنواء الفروق"، وهو الذي يضم "قواعد" كتاب الذخيرة.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر) .

(4) سقطت من (ق).

(5) النساء/ 115.

- والثاني: أن يقول: "اللهم لا تخلّد[1] الكافر[2] في النار". وهذا تكذيب لما أخبر الله ـ تعالى ـ به، وذلك كفر على ما تقدم.

والثالث: أن يسأل الله ـ تعالى ـ أن[3] يريحه من البعث، كي ينجو من أهوال يوم القيامة، وذلك تكذيب لما أخبر الله ـ تعالى ـ به، فيكون دعاؤه كفرا.

❁ **القسم الثاني**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ ثبوت ما دلّ القاطع السمعي على نفيه، وله أمثلة:

- أحدها: أن يقول: "اللهم خلّد فلانا المسلم عَدُوِّي في النار"، ولم يُرِدْ به سوء الخاتمة، وهذا أيضا تكذيب لما أخبر الله ـ تعالى ـ به من أن المؤمن لا يخلّد في النار، فيكون هذا الدعاء كفرا.

- [وثانيها: أن يقول: "اللهم[4] أحيني أبدا، حتى أسلَم من سكرات الموت وكُرَبه"، وفي هذا أيضا تكذيب لقوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[5]، فيكون هذا الدعاء كفرا][6].

❁ **القسم الثالث**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ سلب ما دل القاطع العقلي على ثبوته، مما يخل بإثبات[7] الربوبية، وله أمثلة:

---

(1) (ق): لا تعذب.

(2) (ر) و(م): الكفار.

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ر).

(5) آل عمران/ 185.

(6) سقطت من (ق).

(7) في غير (م): بإجلال.

- الأول: أن يسأل من[1] الله ـ تعالى ـ سلب علمه وعالميته القديمة حتى يستتر[2] العبد في قبائحه ولا يطّلع عليه ربه، وقد دل الدليل العقلي على وجوب علمه تعالى أزلا، فيكون هذا طالبا لقيام الجهل بذات الله ـ تعالى ـ، وذلك كفر.

- ومن هذا أيضا: سؤاله سلب قدرته وقضائه وقدره، حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه، ويأمن سوء الخاتمة في جهة القضاء. وقد دلّ الدليل العقلي على شمول إرادته لجميع الكائنات.

❁ **القسم الرابع**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ ثبوت ما دل القاطع العقلي[3] على نفيه، مما يخل بجلال الربوبية، وله أمثلة:

-أحدها أن يسأل الداعي الله ـ تعالى ـ أن يفوّض إليه[4] من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة القديمة من الإيجاد والإعدام، وقد دلّ القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لغير الله ـ تعالى ـ، فيكون طلب ذلك طلبا للشركة في ملك[5] الله ـ تعالى ـ، وذلك كفر، فيكون الدعاء به كفرا. وكذلك كل ما هو في معنى هذا من طلب المحال، أو ما يؤدي إليه»[6].

وإذا تقرّر هذا، فينبغي للعاقل أن يحذر هذه الأدعية.

---

(1) سقطت من (ر).
(2) في الأصل و(ق) و(ر): يستاتر، (م): يستقل.
(3) سقطت من (ر).
(4) في الأصل: الله.
(5) زاد (م): أمر.
(6) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (=الفروق): 4/ 261-263.

الوجه الثاني: في الدعاء الذي ليس كفرا[1]

وهو على ستة أقسام:

۞ «[2]**الأول**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ المستحيلات التي تخل بجلال الربوبية. وله أمثلة: أحدها: أن يسأل الله ـ تعالى ـ أن يجعله في مكانين في زمن واحد، فهذا سوء أدب مع الله ـ تعالى ـ؛ لأنه طلب ما لا تتعلق به القدرة، فقد عرّض البارئ ـ تعالى ـ للعجز، وقِسْ على هذا ما في معناه من نظائره.

۞ القسم الثاني [من][3] المحرّم الذي لا يكون كفرا: أن يسأل الداعي الله ـ تعالى ـ المستحيلات العادية، إلا أن يكون نبيئا؛ فان العادة تنخرق له؛ وكذلك إذا كان وليا، فهؤلاء / لا يكون دعاؤهم محرما. وأما [هذا النوع من][4] المحرم، فله أمثلة: [ص: 85]

- **أحدها**: أن يسأل الله ـ تعالى ـ الاستغناء عن التنفس في الهواء، ليأمن الاختناق [على نفسه][5].

- والثاني: أن يسأل الله العافية من المرض أبد الدهر، لينتفع بقواه.

- والثالث: أن يسأل الولد من غير جماع، والثمر من غير شجر.

وقد دلّت العادة على استحالة هذه الأشياء، فطلبها سوء أدب على[6] الله ـ تعالى ـ.

۞ القسم الثالث: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ نفي أمر دل السمع على نفيه، وله أمثلة منها:

---

(1) (ق) و(م): ليس هو كفر، (ر): ليس بكفر.

(2) زاد (ق) و(م): القسم.

(3) زيادة مدرجة لكي يستقيم المعنى.

(4) زيادة مدرجة لكي يستقيم المعنى.

(5) سقطت من (ر).

(6) (ق): مع.

- أن يقول الداعي: ﴿رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوَ اَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى أُلذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]، مع أن رسول الله ـ ﷺ ـ قد قال: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[2]، فقد دل هذا الحديث على أن هذه الأمور مرفوعة على العباد، فيكون طلبها من الله ـ تعالى ـ طلبا لتحصيل الحاصل، فيكون سوء أدب على[3] الله ـ تعالى ـ.

- ومنها أن يقول الداعي: "ربنا لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف والريح"، وقد أخبر رسول الله ـ ﷺ ـ في «مسلم» وغيره، (أنه سأل ربه في إعفاء أمته من ذلك، فأجابه)[4]، فيكون طلبه[5] ذلك معصية. وقس على ذلك[6] ما في معناه.

۞ **القسم الرابع**: [7]أن يقول الداعي: "جعل الله موت من مات لك من ولدك حجابا من النار"، وقد جاء في الحديث؛ في الصحيح: (أن من مات له اثنان من

---

(1) البقرة/ 285.

(2) أخرجه ابن ماجة في سننه (كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي)، رقم: 2043. وصححه الألباني في إرواء الغليل، (1/ 123).

(3) (ق) و(م): مع.

(4) بل أخرج الترمذي في "سننه" عن عائشة قالت: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (يكون في آخر هذه الأمة خسف ومسخ وقذف). قالت: "قلت يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال نعم إذا ظهر الخبث)». قال أبو عيسى: "هذا حديث غريب من حديث عائشة لا نعرفه إلا من هذا الوجه، و عبد الله بن عمر تكلم فيه يحيى بن سعيد من قبل حفظه". ولكن الألباني حكم بصحته، انظر: سنن الترمذي: (كتاب الفتن، باب المسخ)، رقم: 2185: 4/ 497.

(5) زاد (ر): من الله.

(6) (ق): هذا.

(7) جاء عند القرافي هنا زيادة توضيح أسقطها اليفرني، وهي قوله: «من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة: الأول:»، الفروق: 4/ 280.

الولد[1] كانا له حجابا من النار)[2]، ومنها أن يقول: "اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر سنة"، أو: "الصلوات الخمس كفارات لما بينهن"، وقد أخبر الشارع بهذه الأشياء[3] فيكون الدعاء بها معصية.

❁ **القسم الخامس**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ نفي ما دلّ السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته.

وقوله: «**بطريق الآحاد**»؛ احتراز من المتواتر؛ فإن طلب نفي ذلك يكون كفرا. وله أمثلة منها:

- أن يقول: "اللهم اغفر لجميع المسلمين"؛ وقد دلت الأحاديث الصحيحة على أنه[4] لابد من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها[5]، فلو غفر للمسلمين

(1) (ق): الأولاد.

(2) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة «أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال لنسوة من الأنصار: (لا يموت لإحداكن ثلاثة من الولد فتحتسبه، إلا دخلت الجنة). فقالت امرأة منهن: "أو اثنين يا رسول الله؟". قال: (أو اثنين)»: (كتاب البر والصلة والأدب، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه)، رقم: 2632: 4/ 2028. وأخرج عن أبي سعيد الخدري، قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقالت: "يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه، تعلمنا مما علمك الله". قال: («اجتمعن يوم كذا وكذا)، فاجتمعن، فأتاهن رسول الله ـ ﷺ ـ فعلمهن مما علمه الله، ثم قال: (ما منكن من امرأة تقدم بين يديها، من ولدها ثلاثة، إلا كانوا لها حجابا من النار). فقالت امرأة: "واثنين، واثنين، واثنين". فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: "واثنين، واثنين، واثنين": نفس المعلومات السابقة، رقم: 2633.

(3) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أبي قتادة الأنصاري أن النبي ـ ﷺ ـ «سئل عن صوم يوم عرفة؟ فقال: (يكفر السنة الماضية والباقية)، قال: (وسئل عن صوم يوم عاشوراء؟ فقال: (**يكفر السنة الماضية**))»: (كتاب الصيام، باب استحباب صيام ستة أيام من شوال وصوم عرفة وعاشوراء...): 1162: 2/ 819. وأخرج مسلم عن أبي هريرة عن النبي ـ ﷺ ـ قال: (الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، كفارات لما بينهن): (كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة...)، رقم: 233: 1/ 209.

(4) (ق): أن.

(5) زاد (م): بالشفاعة.

للمسلمين كلهم لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزما لتكذيب تلك الأحاديث، فيكون معصية لا كفرا؛ لأنها أخبار آحاد.

فإن قيل: من[1] آداب الدعاء أن يقول: "اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين"، وهذا خلاف ما قررتموه، وأيضا قد أخبر الله ـ تعالى ـ عن الملائكة ـ صلوات الله عليهم ـ أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلذِينَ تَابُواْ﴾[2]؛ [أي تابوا][3] من الكفر واتبعوا [4]الإسلام، ولفظ: ﴿الذين﴾ عام في المؤمنين. وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي اِلاَرْضِ﴾[5] الآية، هو عام في جميع من في الأرض، وهو خلاف ما قررتموه.

والجواب عن الأول: أن الإنسان إذا قال: "اللهم اغفر لي"، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، لا على وجه التعميم، صح أن يشرك معه كافة المسلمين فيما طلب لنفسه؛ لأنه بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعض آخر، فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة. وإن أراد مغفرة جميع ذنوبه، صح ذلك في حقه؛ لأنه لم يتعيّن أن يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة. وأما في حق المؤمنين، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، ولم يشركهم في جملة ما طلب لنفسه، صح أيضا ذلك، ولا منافاة، وإن أراد إشراكهم[6] معه في جملة ما طلب لنفسه، وهو مغفرة جميع الذنوب، فذلك محرم.

---

(1) في غير الأصل: فمن.

(2) غافر/ 6، وقد سقطت الآية من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) زاد في (ق) و(م): سبيلك، وهو.

(5) الشورى/ 3.

(6) (ر): اشتراكهم.

والجواب عن الثاني: إن طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين لا عموم في تلك[1] الألفاظ؛ لكونها أفعالا في سياق الثبوت، فلا تعم إجماعا. ولو كانت للعموم، لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك.

وإن أطلق الداعي[2] قوله[3]: "اللهم اغفر لجميع المسلمين" من غير نية جاز؛ لأن لفظة: "فعل" في سياق الإثبات، فلا يعم كما أطلقته الملائكة[4].

❁ **القسم السادس**[5]: الدعاء المعلق بشأن الله ـ تعالى ـ ومنه أن يقول: "اللهم افعل بي ما أنت له أهل في الدنيا والآخرة"».

---

(1) (ر): ذلك.

(2) (ر): الدعاء.

(3) (ر): فيقول.

(4) قال أبو القاسم بن الشاط المالكي (ت.723هـ/ 1323م) كما في هامش "الفروق" المسمى: "إدرار الشروق": «وما قاله [القرافي] من الدعاء بهذه الأدعية ونحوها معصية، مجرد دعوى. ومن أين يلزم أن لا يدعى إلا بما يجوز وقوعه؟! لا أعرف لذلك وجها ولا دليلا. وما المانع من أن يكلف الله خلقه أن يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين مع أنه قد قضى بأن منهم من لا يغفر له؟ ومن أين يلزم المنافاة بين طلب المغفرة، ووجوب نقيضها؟ هذا أمر لا أعرف له وجها إلا مجرد التحكّم بمحض التوهم. وما قاله من "أنه لا عموم في ـ قوله تعالى ـ: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟﴾[غافر/ 6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾[الشورى/ 3]، لكونها أفعالا في سياق الثبوت، خطأ فاحش؛ لأنه التفت إلى الأفعال دون ما بعدها من معمولاتها، والمعمولات في الآيتين لفظا عموم. وبالجملة فقد كلف هذا الإنسان نفسه شططا، وادعى دعوى لا دليل عليها، ولا حاجة إليها وهما منه وغلطا»، إدرار الشروق على أنوار الفروق: 4/ 488.

(5) عد القرافي هذا القسم قسما ثامنا، وقفز اليفرني على قسمين آخرين قبله، انظر: القرافي، الفروق: 4/ 285. وفي الجملة أوصل القرافي مجموع الأقسام إلى إثنى عشر مسألة، واكتفى منها اليفرني بالنصف كما هو مذكور.

قال الشهاب القرافي: «وهذا الدعاء، يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن، وهو قبيح، وبيان ذلك أن الله ـ تعالى ـ كما هو أهل للمغفرة في الذنوب، هو أهل للمؤاخذة عليها. ونسبة الأمرين إلى جلاله ـ تعالى ـ/ نسبة واحدة، وكل ذلك شأن الله ـ تعالى ـ في [ص: 86] ملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، والخلائق كلهم دائرون بين[1] فضله وعدله. فمن هلك فبِعَدْله، ومن نجا فبفضله وعدله. فمن دعا بشيء من ذلك وقال: "اللهم افعل بي ما أنت أهله"، فقد سأل[2] الله ـ تعالى ـ أن يفعل به إما الخير أو الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه، وهذا هو معنى قوله ـ عليه السلام ـ: (لا يقل أحدكم: الله اغفر لي إن شئت)[3]. والدعاء على هذا التقدير فيه إظهار الاستغناء وعدم الافتقار، فيكون معصية، إلا أن ينوي الداعي: "ما أنت له أهلٌ من الخير الجزيل"، ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير؛ فإن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (إذا سألتم[4]، فاعزموا المسألة، فإن الله ـ تعالى ـ لا يتعاظمه شيء)[5]. فإن عزبت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة، مع القصد إلى الخير من حيث الجملة، فقد ذهب التحريم، وإن عزبت النية الكلية[6]، كان في هذا[7] اللفظ عاصيا»[8].

---

(1) (ر): بعين.

(2) زادوا في غير الأصل: من.

(3) متفق عليه عن أبي هريرة (بألفاظ مختلفة في غير الجزء المحتج به)، رواه البخاري: (كتاب الدعوات، باب ليعزم السائل فإنه لا مكره له)، رقم: 6339: 8/ 74، وأخرجه مسلم: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل: إن شئت)، رقم: 2679: 4/ 2063.

(4) زاد (ر): الله.

(5) أخرج مسلم عن أبي هريرة: أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، قال: (إذا دعا أحدكم فلا يقل: "اللهم اغفر لي إن شئت"، ولكن ليعزم المسألة وليعظم الرغبة، فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه): (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل: إن شئت)، رقم: 2679: 4/ 2063.

(6) (ق) و(ر): كلية.

(7) (ق) و(م): بهذا.

(8) انظر : القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، 4/ 466-486.

المسألة الخامسة:

في شروط الدعاء

وبعض العلماء يعبر[1] عنها بالآداب، وبعضهم بالأركان، وهذه الآداب منها ما يرجع إلى هيئات[2] الداعي، ومنها ما يرجع إلى أوقات الدعاء، ومنها ما يرجع إلى أماكنه[3].

[ما يرجع إلى هيئات الداعي]

فأما ما يرجع إلى هيئات الداعي، فأمور:

- **أحدها**: أن يكون الداعي على طهارة.
- **وثانيها**: أن يكون مستقبل القبلة.
- **وثالثها**: أن يكون مستوفزا[4] في جلوسه، غير متمكّن من الأرض.
- **ورابعها**: أن يكون مستحييا متخشعا، راهبا متضرعا، غير رافع بصره إلى السماء.
- **وخامسها**: أن يكون رافعا يديه بطونهما إلى السماء.
- **وسادسها**: أن يثني على الله ـ تعالى ـ، ويصلي على نبيه محمد ـ ﷺ ـ.
- **وسابعها**: أن يكون دعاؤه بأسماء الله الحسنى وصفاته العلى.

---

(1) (ر): يعبرون.

(2) "هيئة" في (ر).

(3) (ر): الأماكن التي يحسن الدعاء فيها.

(4) معنى "وفز" في لسان العرب: لقيته على أَوْفازٍ أي على عَجَلَةٍ. وقيل معناه: أن تلقاه مُعِدًّا واحدها وَفز واستَوْفَزَ في قِعْدَتِه إذا قَعَدَ قُعُوداً منتصباً غير مطمئن.

- **وثامنها**: أن يبدأ بالدعاء لنفسه، ثم لأبويه، ثم لغيره من المسلمين، إلا أن يكون على جهة الإيثار.

- **وتاسعها**: أن يدعو[1] بالدعاء المأثور عن رسول الله - ﷺ -.

- **وعاشرها**: أن يدعو بإخلاص ونية[2] وإظهار فقر ومسكنة.

- **والحادي عشر**: أن يجزم بالدعاء.

- **الثاني عشر**: أن يحسن الظن بالله - تعالى -، ويوقن بالإجابة، ويَصْدُقُ رجاؤه فيها، لتكون الإجابة عليه أغلب من الرد، ولا يستبطئها.

- **والثالث عشر**: أن يلح في الدعاء ويكرره ثلاثا أو خمسا.

- **والرابع عشر**: أن يكون المرغوب فيه بالدعاء مما يبلغ قدر السائل أن يسأله.

- **والخامس عشر**: أن لا يدعوَ بالعجمية[3]، ولا بالبربرية[4].

- **والسادس عشر**: أن يسأل الله - تعالى - بجد وحقيقة، ولا يسرده سردا وهو عن حقيقته غافل.

- **السابع عشر**: أن يكون صوته بالدعاء بين المخافتة والجهر.

[- **والثامن عشر**: أن يكون دعاؤه بأحسن الألفاظ وأنبلها وأجمعها للمعاني][5].

---

(1) زاد (ر): الداعي.

(2) (ر): بالإخلاص بنية.

(3) (م): بالأعجمية.

(4) في غير الأصل: والبربرية.

(5) سقط هذا الوصف من (ر).

- **والتاسع عشر**: أن لا يتكلف السجع في الدعاء.

- **والعشرون**: أن لا يشغله الدعاء عن فرائض الله ـ تعالى ـ.

- **والواحد[1] والعشرون**: التوبة، ورد المظالم، والإقبال على الله ـ تعالى ـ. وهذا من الآداب الباطنة، وهو الأصل في الإجابة.

- **والثاني والعشرون**: أن يراعي في دعائه الإعراب، الذي هو عماد الكلام، وبه يستقيم المعنى، وبعدمه يخل[2].

[قال الخطابي][3]: «اعلم ـ وفقك الله ـ أن نقائض هذه الآداب هي مكروهات الدعاء، وهذه الآداب منها ما هو في درجة[4] الواجب، ومنها ما هو في درجة المندوب، فتكون نقائضها كذلك؛ أي ما كان نقيض الواجب فهو محرّم، وما كان نقيض المندوب فهو المكروه[5]»[6].

وإذا تقرر هذا، فاعلم أنهم إنما[7] اشترطوا في الدعاء الطهارة، واستقبال القبلة؛ لأن الدعاء عبادة، بدليل قوله ـ عليه السلام ـ: «الدعاء عبادة»[8]. والعبادة يشترط فيها الطهارة واستقبال القبلة؛ فإن ذلك أنور لقلبه، وأرضى لربه، وأقوى للإخلاص، وأسرع للإجابة.

---

(1) (ر): الحادي، (م): والأحد.

(2) (ر): يختل.

(3) ساقط من (م).

(4) استعملها (ق) و(م) بالجمع هنا وفي التي جاءت بعدها.

(5) (ق) و(ر): مكروه.

(6) وردت آداب الدعاء التي ذكرها اليفرني قبلُ عند الخطابي، ولكن هذا النص لم يرد في كتاب: "شأن الدعاء" الذي خصصه الخطابي لموضوع الدعاء.

(7) سقطت من (ر).

(8) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

وأما استقبال القبلة؛ فلما رُوي عنه ـ عليه السلام ـ أنه: «أتى عرفة، واستقبل القبلة، ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس»(1).

وإنما اشترطوا أن يكون مستوفزا في جلوسه؛ لأن هذه الحالة هي المناسبة للخشوع، / فلو لم يكن عليها، لكان على حالة منافية للخشوع(2)، وهو خلاف المطلوب في الدعاء. [ص: 87]

وإنما اشترطوا أن يكون خاشعا راهبا متضرعا؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾(3). وقال ـ عليه السلام ـ: (إذا أحب الله عبدا، ابتلاه حتى يسمع(4) تضرعه)(5). وإذا كان على غير

---

(1) أخرج ابن خزيمة في "صحيحه" قال: «ثنا محمد بن يحيى، ثنا عبد الله بن محمد النفيلي، ثنا حاتم، ثنا جعفر، عن أبيه قال: "دخلنا على جابر، فقلت: أخبرني عن حجة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فذكر بعض الحديث، وقال: "ركب القصواء حتى أتى الموقف، فجعل بطن ناقته إلى الصخرات، وجعل حبل المشاة بين يديه، واستقبل القبلة، فلم يزل واقفا، حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلا حين غاب القرص"»، الصحيح: تح: د. محمد مصطفى الأعظمي، رقم: 2826: 4/ 258.

(2) (ر): الخشوع.

(3) الأنبياء/ 89.

(4) (ر): ليسمع.

(5) عزاه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير وزيادته": (رقم: 295: 1/ 43): إلى البيهقي في "الشعب" والديلمي في "مسند الفردوس" عن أبي هريرة، وللبيهقي في "الشعب" عن ابن مسعود وكردوس موقوفا عليهما». وقال في "السلسلة الضعيفة" (رقم: 2202: 5/ 227): «ضعيف جدا، رواه هناد في "الزهد"...، وابن حبان في "الضعفاء"...، والديلمي... عن يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا. قلت: وهذا إسناد ضعيف جدا. ..ورواه أبو بكر الشافعي في "مسند موسى بن جعفر بن محمد الهاشمي "...عن موسى بن إبراهيم: نا موسى بن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده مرفوعا به. قلت: وهذا إسناد واه جدا. قلت: وروي الحديث عن أبي أمامة مرفوعا بأتم من هذا، وفيه متروك أيضا...لكن الحديث صحيح دون قوله: (ليسمع تضرعه)، وهو مخرج في **"المشكاة"**: (1566)، و**"الصحيحة"**: (146)».

هذه الحالة، كره له الدعاء؛ كما إذا كان على هيأة تنافي الخشوع؛ كالنعاس، والشبع المفرط، ومدافعة الأخبثين، وغير ذلك من الهيئات التي لا تناسب التقرب.

وأن يكون غير رافع بصره إلى السماء لقوله ـ عليه السلام ـ: (لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء، أو ليخطفن الله أبصارهم)[1].

وإنما اشترطوا أن يكون الداعي[2] رافعا يديه بطونهما إلى السماء، واعلم أنه اختُلف في هذه المسألة في موضعين:

- **أحدهما**: الرفع، هل هو جائز أو[3] مكروه؟ فنقل عن الشعبي[4] أنه مكروه، والذي عليه أكثر العلماء أنه جائز.

- **والموضع الثاني**: إذا قلنا بجواز الرفع، فاختُلف في صفته: هل بطونهما مما يلي السماء، وهي صفة الرَّغَب، أو مما يلي الأرض، وهي صفة الرَّهَب[5]. [والقول الثالث: وهو أن يجمع بين الرغب والرهب، بأن تكون إحدى اليدين بطنها إلى السماء، والأخرى بطنها إلى الأرض][6].

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء)، رقم: 429: 1/ 321.

(2) سقطت من المخطوطات غير (ر).

(3) (ر): أم.

(4) في (ق) و(ر): الشافعي. والشعبي هو: عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار أبو عمرو الهمداني الشعبي، والمشهور بـ الإمام الشعبي (21-100هـ/ 642-721م)، تابعي. فقيه، من رجال الحديث الثقات، يضرب المثل بحفظه، عينه عمر بن عبد العزيز قاضيا، كما عرف بجمع الأخبار، وروايتها بما في ذلك ما روي عن بني إسرائيل، وتوفي بالكوفة. انظر عن سيرته: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 217.

(5) (ق) و(ر): مما يلي الأرض أو مما يلي السماء.

(6) ساقط من (ق) و(م).

احتج القائلون بجواز الرفع بما رُوي عن سلمان[1]، أنه قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن ربكم حيي كريم، يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرتين[2])[3]؛ وروي عنه ـ ﷺ ـ أنه كان يرفع يديه، حتى يُرى بياض إبطيه في الدعاء[4].

وينبغي أن يمسح بهما وجهه في آخر الدعاء، قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: «كان رسول الله ـ ﷺ ـ إذا مَدَّ يديه في الدعاء، لم يردّهما حتى يمسح بهما وجهه»[5].

واحتج [من قال][6] برفعهما وبطونهما إلى السماء بما رُوي عن ابن عباس، أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (سلوا الله ببطون أكفكم[7]، ولا تسألوه بظهورها[8])[9].

---

(1) (ر): سليمان.

(2) (ق): صفرين.

(3) أخرجه أبو داود في "السنن": (كتاب أبواب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1488: 2/ 609، وعلق عليه الأرنؤوط في الهامش قائلا: «حديث صحيح، وهذا إسناد حسن في المتابعات... وجوّد الحافظ إسناد هذا الحديث في: "الفتح"...، وأخرجه ابن ماجه... والترمذي... من طريق جعفر بن ميمون، به. وحسنه الترمذي. وهو في "مسند أحمد"...، و"صحيح ابن حبان"...».

(4) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أنس، قال: «رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ يرفع يديه في الدعاء، حتى يرى بياض إبطيه»: (كتاب الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء)، رقم: 895: 2/ 612.

(5) سئل أبو زرعة عن حديث رواه أبو موسى محمد بن المثنى عن حماد بن عيسى الجهني، عن حنظلة بن أبي سفيان؛ قال: «سمعت سالم بن عبد الله يحدث عن أبيه عبد الله بن عمر، عن أبيه: أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان إذا مد يديه في الدعاء، لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه؟ قال أبو زرعة: "هو حديث منكر، أخاف ألا يكون له أصل"»، رقم:2107: 5/ 454.

(6) سقطت من (م).

(7) في الأصل و (ق): أكفهم.

(8) (ر): بظهورهما.

(9) أخرج البيهقي هذا الحديث في "الدعوات الكبير"، ونقل عن أبي داود قوله معلقا عليه: «روي هذا الحديث من غير وجه، عن محمد بن كعب كلها واهية، وهذا الطريق أمثلها، وهو ضعيف أيضا»، رقم: 309: 1/ 419. وقال الألباني في "ضعيف الجامع الصغير": «ضعيف»، رقم: 1:3274/ 481.

واحتج من قال: إنه [يجوز أن][1] يدعوَ وظهورهما إلى السماء بالكتاب والسنة:

أما الكتاب، فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً﴾[2]، فوردت الصفتان.

وأما السنة، فما رُوي عن أنس قال: «رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ يدعو بباطن كفيه وظاهرهما[3]»[4]؛ وهو دليل على جواز الصفتين معا.

وروي عن ابن عباس أنه قال: «المسألة أن ترفع يديك حذو[5] منكبيك، والاستغفار أن تشير بأصبع واحد، والابتهال أن تمد يديك جميعا هكذا»[6]، ورفع يديه، وجعل ظهورهما مما يلي وجهه، أو قال: بطونهما.

وهذه الأحاديث نقلها رزين[7] ـ[8] في «**الجمع بين الصحاح**[9]»[10].

---

(1) سقطت من (م).

(2) الأنبياء/ 89.

(3) في (م): يدعو بأظهر كفيه.

(4) أخرجه أبو داود في "سننه" عن أنس بن مالك: (كتاب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1487: 2/ 609، وعلق عليه الأرنؤوط في الهامش بالقول: «صحيح لغيره».

(5) (م): عن.

(6) أخرجه أبو داود: (كتاب أبواب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1489: 2/ 610، وعلق الأرنؤوط بالقول: «إسناده صحيح موقوفا».

(7) في الأصل: زريق.

(8) رزين هو ابن معاوية بن عمار، أبو الحسن العبدري الأندلسي- السرقسطي، المحدث الكبير، صاحب كتاب "الصحاح". جاور بمكة دهرا، وسمع بها "صحيح" البخاري من عيسى بن أبي ذر، و"صحيح" مسلم بن أبي عبدالله الطبري. كان إمام المالكيين بالحرم. توفي بمكة في المحرم سنة خمس وثلاثين وخمس مئة (535هـ/ 1141م) وقد شاخ. انظر: ابن بشكوال، الصلة: 1/ 184.

(9) (ر): الصحيحين.

(10) هو كتاب: "التجريد في الجمع بين الصحاح"، أو "التجريد للصحاح الستة"، وقد جمع فيه رزين بين "الموطأ" والصحاح الخمسة، وعليه اعتمد ابن الأثير في تصنيف كتابه "جامع الأصول". يقول ابن الأثير: «أبو الحسن رزين بن معاوية العبدري السرقسطي، جمع بين كتب البخاري، ومسلم، =

وإنما اشترطوا في الدعاء الثناء على الله ـ تعالى ـ، والصلاة على رسوله محمد ـ ﷺ ـ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[1]، فبدأ الله ـ تعالى ـ بالثناء على نفسه، فينبغي للعبد أن لا يقدم على شيء، حتى يبدأ بالثناء على الله ـ تعالى ـ.

وأما الصلاة على النبي[2] ـ ﷺ ـ، فلما رُوي في الخبر عنه[3] ـ عليه السلام ـ قال: (إذا سألتم الله حاجة، فابدأوا بالصلاة عليّ، فإن الله ـ تعالى ـ أكرم من أن يُسأل حاجتين، فيعطي إحداهما، ويرد الأخرى)[4].

وإنما اشترطوا أن يدعو بأسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته؛ لأن الدعاء بمخلوق لا يجوز.

وإنما اشترطوا أن يبدأ بالدعاء لنفسه، ثم لأبويه[5]، ثم للمؤمنين، تأسيا[6] بما ذكره الله ـ تعالى ـ [في كتابه][7] عن أنبيائه ورسله؛ من ذلك قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ۝ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلْمُومِنِينَ﴾[8]، وفي قصة نوح: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُومِناً وَلِلْمُومِنِينَ وَٱلْمُومِنَٰتِ﴾[9].

= و"الموطأ" لمالك، و"جامع أبي عيسى الترمذي"، و"سنن أبي داود السجستاني"، و"سنن أبي عبد الرحمن النسائي"، ورتب كتابه على الأبواب دون المسانيد»، راجع: جامع الأصول: 1/ 48.

(1) الفاتحة/ 1.

(2) (م): رسول الله.

(3) زاد (ر): أنه.

(4) ذكره الغزالي في "الإحياء"، قال الحافظ العراقي في "المغني": «لم أجده مرفوعا وإنما هو موقوف على أبي الدرداء». ص: 364.

(5) سقطت من (ق) و(ر).

(6) في الأصل: ناسيا، ولا معنى له.

(7) ساقط من (م).

(8) إبراهيم/ 42.

(9) نوح/ 30.

[وإنما اشترطوا أن يكون بالدعاء المأثور؛ لأن الأدعية كثيرة، وأولاها ما كان مأثورا[1] عن النبي - ﷺ -][2].

وإنما اشترطوا أن يكون بإخلاص ونية؛ لأن الدعاء عبادة، والعبادة لا تصح بدون النية، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[3].

[س: 88] وإنما اشترطوا أن يجزم بالدعاء؛ لقوله - ﷺ -: / (إذا دعا أحدكم، فلا يقل: اللهم اغفر لي إن شئت، ولكن ليعزم[4] المسألة، وليعظم الرغبة؛ فإن الله لا يتعاظمه شيء)، خرّجه مسلم[5].

وإنما اشترطوا أن يحسن الظن بالله - تعالى -، ويوقن بالإجابة؛ لأنه إذا لم يوقن بالإجابة، أساء الظن بالله - تعالى -، وإساءة الظن بالله حرام.

وأما أنه لا يستبطئ الإجابة؛ فالدليل عليه قوله - ﷺ -: (لا يزال يستجاب للعبد، ما لم يدع بإثم، أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل، قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: يقول: "دعوت دعوت[6]، فلم أره يستجاب لي")، خرّجه مسلم من طريق أبي هريرة[7].

---

(1) في (م): مثورا؟؟.

(2) هذا الشرط سقط من الأصل وبقية النسخ عدا (م) التي أثبتنا منها ما جاء في المتن.

(3) البينة/ 5.

(4) (م): فليعزم.

(5) تقدم تخريجه، (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(6) سقطت من (ر)، وزاد: ربي.

(7) (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...)، رقم: 2735: 4/ 2096.

وإنما اشترطوا أن يلح في الدعاء[1]؛ لقوله -ﷺ-: (إن الله يحب الملحين في الدعاء)[2].

وإنما اشترطوا أن يكون المرغوب فيه بالدعاء[3] مما يبلغ قدر السائل أن يسأله؛ لأنه ليس لأحد أن يتشبه بإبراهيم -عليه السلام-، فيدعو الله أن يريه كيف يحيي الموتى[4]، ولا أن يتشبه بموسى -عليه السلام- فيقول ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾[5].

وإنما اشترطوا أن لا يدعو بالعجمية؛ لاشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية، [وبعضها يقرب من التحريم، وبعضها [6]من الكراهة][7].

وإنما اشترطوا أن يكون بجد وحقيقة؛ لأنه إذا لم يكن على هذه الصفة، كان بصورة الاستهزاء، وذلك حرام.

وإنما اشترطوا أن يكون صوته بين المخافتة والجهر؛ [لقوله -تعالى-:﴿وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا﴾[8]، أي بدعائك][9]، ولما روي أن أبا موسى

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): ويكرره.

(2) رواه الطبراني في "الدعاء" عن عائشة: رقم: 20: 1/ 28، والعقيلي في "الضعفاء الكبير" عن عائشة أيضا: 4/ 452، وابن عدي في "الكامل في ضعفاء الرجال"، انظر: تح: عبد الفتاح أبو سنة وغيره: 8/ 500. قال الحافظ ابن حجر في "التلخيص": «تفرد به يوسف بن السفر عن الأوزاعي وهو متروك، وكان بقية ربما دلسه. وفي الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعا: (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل) الحديث»، رقم: 715: 2/ 216. وقال الألباني في "الإرواء": «موضوع»، رقم: 677: 3/ 143. وحكم عليه في "السلسلة الضعيفة": بأنه: «باطل»، رقم: 637: 2/ 96.

(3) سقطت من (م).

(4) زاد في (م): جلال الربوبية؟.

(5) الأعراف/ 143.

(6) (ر) زاد: يقرب .

(7) ساقط من (م).

(8) الإسراء/ 109.

(9) هذا ساقط من (م).

الأشعري قال: «قدمنا مع رسول الله ـ ﷺ ـ، فلما دنونا من المدينة كبّر الناس، ورفعوا أصواتهم، فقال: (يا أيها الناس: إن الذي تدعون ليس بأصم ولا غائب)»[1].

وإنما اشترطوا أن يكون بأحسن الألفاظ وأنبلها[2]؛ لأن الدعاء مناجاة سيد السادات، وجبّار الأرضين والسماوات، فينبغي أن يكون كذلك[3].

وقد أولع كثير من العامة بأدعية [4]منكرة، ما أنزل الله بها من سلطان، اخترعها أهل الجهل والجرأة على الله ـ تعالى ـ، أكثرها زور وافتراء على الله ـ تعالى ـ، فليتجنبها الداعي.

ومما يسمع على ألسنة العامة[5] والقصاص: "يا سبحان، يا برهان، يا غفران[6] يا سلطان"!! قال الخطابي: «وهذه الكلمات، وإن كان يتوجه بعضها في العربية على إضمار النسبة بذي، [فإنه مستهجن مهجور][7]»[8].

ومن ذلك أيضا، ما يجري على ألسنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع قولهم: "الصلاة والسلام عليك يا خير الأنام" فهذا مكروه.

ومن ذلك قولهم: "يا رب طه ويس، ويا رب القرآن العظيم"، وقد أنكر ذلك

---

(1) أخرجه البخاري في مواضع منها: (كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير)، رقم: 2992: 4/ 57.

(2) (ر): وأقبلها.

(3) أن يكون ذلك في أحسن ما يكون.

(4) زاد (م): كثيرة.

(5) (م): الناس.

(6) (ر): يا غفار.

(7) ساقط من (م).

(8) الخطابي، شأن الدعاء، ص:17.

ابن عباس، فإنه سمع رجلا يقول عند الكعبة: "يا رب القرآن"، فقال: «مَهْ إن القرآن لا رب له، إن كل مربوب مخلوق»[1].

وإنما اشترطوا أن لا يتكلف السجع في الدعاء؛ لأن حال الداعي[2] ينبغي أن يكون حال تضرع، والتكلف لا يناسبه. وقد قال ـ عليه السلام ـ: (إياكم والسجع في الدعاء)[3]، وقد قال ـ عليه السلام ـ: (لا يقبل الله دعاء فيه تكلّفٌ) إلا أن يكون الشيءَ اليسير)[4]، كما جاء في قوله ـ عليه السلام ـ: (اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، وقلب لا يخشع، وعين لا تدمع، ودعاء لا يسمع، وعمل لا يُرفع، ونفس لا تشبع)[5]. وقال بعضهم: «ادع بلسان الذلة والافتقار، لا بلسان الفصاحة والانطلاق».

وإنما اشترطوا أن لا يشتغل به عن الفرائض؛ لأن الدعاء مندوب إليه، وترك الفرائض حرام.

وإنما اشترطوا فيه التوبة ورد المظالم؛ لأن ذلك هو الأصل في الإجابة. قال سفيان الثوري: «بلغني أن بني إسرائيل قحطوا سبع سنين، حتى أكلوا الأطفال الصغار،

---

(1) أخرجه اللالكائي في "شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة"، رقم: 375: 2/ 256، والبيهقي في "الأسماء والصفات"، رقم: 519: 1/ 590.

(2) (ق): الدعاء.

(3) قال الحافظ العراقي في "المغني": «حديث (إياكم والسجع في الدعاء، بحسب أحدكم أن يقول: "اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وأعوذ بك من النار، وما قرب إليها من قول وعمل): غريب بهذا السياق. وللبخاري عن ابن عباس: "وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه؛ فإني عهدت أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يفعلون إلا ذلك"، وابن ماجة، والحاكم، واللفظ له. وقال: "صحيح الإسناد من حديث عائشة: (عليك بالكوامل)، وفيه (وأسألك الجنة ... إلى آخره)»: 1/ 363.

(4) لم أقف عليه.

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الذكر والدعاء..باب: التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل)، رقم: 2722: 4/ 2018.

فكانوا يخرجون إلى الجبال يتضرعون، فأوحى الله ـ تعالى ـ إلى أنبيائهم: "لو مشيتم إليّ بأقدامكم حتى تحفى، وتبلغ أيديكم[1] عنان السماء، وتكلّ ألسنتكم عن[2] الدّعاء، فإني لا أجيب لكم داعيا، ولا أرحم منكم باكيا، حتى تردّوا المظالم إلى أهلها". ففعلوا ذلك، فمطروا من يومهم»[3].

وإنما اشترطوا فيه الإعراب؛ لأنه قد ينقلب المعنى باللّحن، حتى يصير إن اعتقده صاحبه كفرا؛ كقراءة من قرأ ودعا[4]: (إِيَاكَ / نعبد)[5] بتخفيف الياء؛ فإن "الإيا" ضياء الشمس، فيصير كأنه يقول: "شمسك نعبد"، وهذا كفر. 85ء

[آداب أوقات الدعاء]

وأما ما يرجع من الآداب[6] إلى أوقات الدعاء، وهي ما وُعد الإنسان فيها بالإجابة فوجوه:

- **أحدها**: يوم عرفة[7].
- **وثانيها**: رمضان من الشهور.
- **وثالثها**: ليلة الجمعة ويومها، لاسيَّما آخر ساعة منها من الأسبوع.
- **ورابعها**: وقت السحر من ساعات الليل، وبعد صلاة الصبح.

---

(1) زاد (ر): إلى.

(2) (ر): من.

(3) ذكره الغزالي في "الإحياء": 2/ 99.

(4) سقطت من (م).

(5) الفاتحة/ 4.

(6) (م): الأدعية.

(7) زاد (ق) و(ر): من السنة.

- **وخامسها**: عند صراخ الدّيكة.

- **وسادسها**: ما بين الآذان والإقامة، وعند الإقامة، وما بينها وبين تكبيرة الإحرام، وفي السجود، وبعد التشهّد الآخر، وخلف الصلوات المكتوبة.

- **وسابعها**: عند تزاحف[1] الصّفوف في سبيل الله.

- **وثامنها**: عند الإفطار من الصّوم.

- **وتاسعها**: عند نزول الغيث.

• فأما **يوم عرفة**، فالدليل عليه ما روي عنه ـ عليه السلام ـ [أنه قال][2]: (أفضل الدعاء دعاء[3] يوم عرفة)[4]، وروي عن سهل بن سعد الساعدي، أنه قال: «ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء، وقَلَّ[5] دَاعٍ تُرَدُّ عليه دعوته: حضرة النداء بالصلاة، وحضرة الصف في سبيل الله ـ عز وجل ـ»[6].

• وأما **رمضان**، فقد جاء في فضله ما رُوي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه[7] قال: (إذا دخل رمضان، فُتحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب جهنم، وسلسلت الشياطين)[8]، وإذا

---

(1) (ق): تزاحم.
(2) سقطت من (ق) .
(3) (م): دعاؤكم.
(4) رواه مالك عن عبيد الله بن كريز مرسلاً، انظر: الموطأ: (كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء)، رقم: 500: 1/ 214، وفي (كتاب الحج، باب جامع الحج)، رقم: 945: 1/ 422، ورواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: (كتاب أبواب الدعاء)، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب من هذا الوجه»، رقم: 3585: 5/ 464.
(5) (ق): وكل، (ر): "قل" بدون واو.
(6) مالك في "الموطأ": (كتاب الصلاة، باب ما جاء في نداء الصلاة)، رقم: 153: 1/ 70.
(7) سقطت من (ر).
(8) متفق عليه عن أبي هريرة: أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو =

كانت هذه صفته، فلاشك أن الدعاء فيه مقبول. وروي عن الحارث بن عبيد[1] أنه قال: (لكل صائم دعوة، فإذا أراد أن يفطر، فليقل عند أول لقمة: يا واسع المغفرة، اغفر لي)[2]. وروي عنه ـ عليه السلام ـ أنه قال: (الصائم لا تُرَدُّ دعوته)[3].

• وأما يوم الجمعة، فالدليل عليه ما رُوي عنه ـ عليه السلام ـ أنه قال: (خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله شيئا إلا أعطاه إياه[4])[5].

قيل: أي ساعة هي يا رسول الله؟

قال: (حين تقام الصلاة إلى الانصراف عنها[6])[7].

= شهر رمضان...)، رقم: 1899: 3/ 25، وفي (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده)، رقم: 3277: 4/ 123، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان): 1079: 2/ 758.

(1) في الأصل: عميرة؟؟ والتصحيح من بقية النسخ ومن أصول الحديث. والحارث بن عبيد (أو عبيدة) بن رزاح بن كعب الأنصاري الظفري، صحب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

(2) أخرجه القضاعي في "مسند الشهاب"، رقم: 1031: 2/ 128.

(3) حديث عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (إن للصائم عند فطره لدعوة ما ترد)، أخرجه ابن ماجة (كتاب الصيام، باب في الصائم لا ترد دعوته)، رقم: 1753: 1/ 557وغيره.

(4) زاد (ق): ما لم يوقع إثما.

(5) جزء من حديث أخرجه أبو داود عن أبي هريرة في "سننه": (كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الجمعة)، رقم: 1046: 1/ 341، وصححه الألباني في "صحيح سنن أبي داود"، رقم: 924: 1/ 195.

(6) (ر): منها.

(7) أخرج ابن ماجة عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: (في يوم الجمعة ساعة من النهار، لا يسأل الله فيها العبد شيئا إلا أعطي سؤله). قيل: "أي ساعة؟". قال: (حين تقام الصلاة إلى الانصراف منها): (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الساعة التي ترجى في الجمعة)، رقم: 1138: 1/ 360، وعلق عليه الألباني بالقول: «ضعيف جدا». انظر: ضعيف ابن ماجة، رقم: 235: 1/ 83.

• وأما وقت السحر، فالدليل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[1]. وقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (ينزل ربنا ـ تبارك وتعالى ـ كل ليلة إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخِر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)[2].

• وأما عند صراخ الدّيكة، فالدليل عليه ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه[3] قال: (إذا سمعتم صياح الدّيكة، فاسألوا الله من فضله، فإنها رأت مَلَكاً)، خرّجه مسلم[4].

• وأما ما بين الأذان والإقامة، فالدليل عليه قوله ـ ﷺ ـ: (لا يُرَدُّ الدعاء بين الأذان والإقامة)[5].

قالوا: يا رسول الله، فماذا نقول؟

فقال[6]: (قولوا: اللهم إنا نسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة)[7].

---

(1) الذاريات/ 18.

(2) هذا الحديث صحيح، أخرجه الأئمة بألفاظ مختلفة منه ما أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له»: (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل)، رقم: 758: 1/ 521.

(3) سقطت من (ر).

(4) الصحيح: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الدعاء عند صياح الديك)، رقم: 2729: 4/ 2092.

(5) الحديث صحيح، أخرجه البيهقي في : "الدعوات الكبير"، رقم: 60: 1/ 20، والطبراني في "الدعاء"، رقم: 483: 1/ 160، وأبو داود في "السنن" عن أنس: (كتاب الصلاة، باب ما جاء في الدعاء بين الأذان والإقامة)، رقم: 521: 1/ 392، وقال الألباني في "صحيح سنن أبي داود": «حديث صحيح: وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"...»، رقم: 534: 3/ 14.

(6) سقطت من (ق)، (ر): قال.

(7) يقول الألباني عن هذه الزيادة: «الحديث صحيح كما قال الترمذي، وأما الزيادة فضعيفة منكرة؛ في سندها يحيى بن اليمان، وزيد العمي، وهما ضعيفان. وقد وقفت للحديث على أربعة طرق ذكرتها في =

- وأما عند تزاحف الصف، فقد تقدم في يوم عرفة.

[ما يرجع إلى أماكن الدعاء]

وأما ما يرجع إلى الأماكن التي يجوز[1] الدعاء فيها، فالمواضع المشرفة:

- كالمساجد الثلاثة.
- وكذلك مواضع الذكر والصلوات[2].
- والمواضع الطاهرة.

وأما الأماكن التي يحرم فيها الدعاء:

- فالكنائس.
- والحمامات.
- ومواضع النجاسات والقاذورات.
- ومواضع اللهو والمعاصي.
- والأسواق التي[3] يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة والأيمان الحانثة.

فذلك كله يحرم الدعاء فيه، من أجل أن القرب من الله ـ تعالى ـ، ينبغي أن يكون على أحسن الهيئات في أحسن البقاع والأزمان.

= "الثمر المستطاب" ثم في "إرواء الغليل": 244، وليس في شيء منها هذه الزيادة إلا في هذه الطريق الضعيفة فلا يشرع العمل بها. ولا يغتر أحد بكلام الشوكاني في هذا المقام فإنه لم يعط الموضوع حقه من التتبع والبحث». انظر: تمام المنة في التعليق على "فقه السنة": 1/ 149.

(1) (ر): يحسن.

(2) (ر): والخلوات.

(3) سقطت هذه الكلمة من (م).

المسألة السادسة:

في ذكر شيء من الأدعية الواردة في كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة رسول الله ـ ﷺ ـ، وذكر[1] أدعية الصالحين

ولنبدأ بذكر أسماء الله ـ تعالى ـ الحسنى، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[2]، وفيها فوائد:

❁ **الفائدة الأولى**: سبب نزولها: روي أن المشركين سمعوا المسلمين يدعون "الله" مرة، و"الرحمن" مرة، فقالوا: "أينهانا عن عبادة الأصنام، وهو يدعو آلهة كثيرة؟!". فنزل: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾.

❁ **الفائدة الثانية**: قوله: ﴿ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾؛ فيه للعلماء / ثلاثة أقوال: [ص: 90]

- **الأول**: في ذلك دليل على أن الاسم هو [3]المسمَّى؛ لأنه لو كان غيره، لوجب أن تكون الأسماء لغير الله.

- **والثاني**: أن المراد به التسميات[4]؛ [لأنه ـ تعالى ـ واحد، والأسماء جمع، فلابد من صرف اللفظ عن ظاهره إلى المجاز؛ ومعناه: التسميات][5]؛ [إذ لا يجوز أن يكون للذات الواحدة إلا اسم واحد، ولا يجوز أن يكون لها أسماء كثيرة على الحقيقة إلا على معنى التسميات][6] بالذكر[7] والمذكور.

---

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): بعض.

(2) الأعراف/ 180.

(3) زاد (ق): عين.

(4) (ر): المسميات.

(5) الموضوع بين معقوفتين ساقط من (م).

(6) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(7) (ر): كالذكر.

- **الثالث**: إن المعنى: ولله الصفات، وكل[1] اسم لله صفة له.

۞ **والفائدة الثالثة**: ما هي هذه الأسماء؟

وفي ذلك ثلاثة أقوال:

- **الأول**: إنها أسماء الله كلها التي فيها التعظيم والإكبار.

- **والثاني**: أنها أسماؤه التسعة والتسعون التي ذكرها النبي ـ ﷺ ـ.

- **والثالث**[2]: أنها الأسماء التي دلّت عليها دلائل التوحيد، وهي سبعة: القادر، والعالم، والمريد، والمحيي، والسميع، والبصير، والمتكلم، وكل اسم من الأسماء يرجع إلى هذه السبعة.

۞ **الفائدة الرابعة**: ما معنى وصفها بالحسنى؟

وفيه خمسة أقوال:

- **الأول**: إن معنى وصفها بذلك، ما فيها من العلو والتعظيم والتقديس.

- **والثاني**: إن معنى وصفها بالحسنى، ما وُعِدَ فيها من الثواب للعبد عند الدعاء بها.

- **والثالث**: ما مالت إليه القلوب من الرحمة والكرم والعفو.

- **والرابع**: أن حُسْنَها[3] شرف العلم بها، فإن شرف العلم إنما هو بشرف المعلوم، والله ـ تعالى ـ[4] أشرف الموجودات.

---

(1) (ر): فكل.

(2) (ر): وثالثها.

(3) سقطت من (ق).

(4) زاد (ر): هو.

- **والخامس**: أن حسنها معرفة الواجب في وصفه، والجائز في نعمته، والممتنع المحال[1] في حقه.

⊛ **الفائدة الخامسة**: ما معنى قوله: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾[2]، والدعاء لا يكون إلا بعد المعرفة بالمدعُوِّ، فبها يُعْرَفُ وبها يُدْعَى؟

وفي ذلك ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: تعظيما له بذكر صفات التعظيم، وذلك عبادة.

- **والثاني**: الرغبة إليه بما يليق به من الأسماء، كسؤال الرحمة بالرحيم، والكفاية بالكافي، والهبة بالوهّاب.

- **والثالث**: أن الله ـ تعالى ـ تعرّف إلى أوليائه بصفاته وأسمائه؛ إذ لا يمكن إلا كذلك، فبيّن لهم الواجب والجائز من ذلك، وعرّفهم بما يستحيل عليه؛ وذلك لأن العقول محجوبة عن جلاله وإدراكه، فأذن الله ـ تعالى ـ لعباده في الدعاء بأسمائه، وجعلها طريقا إلى معرفته، ووسيلة في الرغبة والطلب.

وأما السنة، فرَوى مالك عن أبي الزناد[3]، عن الأعرج[4]، عن أبي هريرة، قال:

---

(1) في الأصل: الحال؟؟

(2) الأعراف/ 180.

(3) سقطت من (ق) و(ر). وأبو الزناد عبد الله بن ذكوان الإمام الفقيه الحافظ المفتي أبو عبد الرحمن القرشي المدني، ويلقب بأبي الزناد (65-130هـ/ 685-748م)، أمير المؤمنين في الحديث، قال البخاري: "أصح الأسانيد كلها: مالك، عن نافع، عن ابن عمر. وأصح أسانيد أبي هريرة: أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة". راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 814: 6/ 160.

(4) هو الإمام الحافظ المقرئ أبو داود عبد الرحمان بن هرمز الأعرج المدني، قال: "ليس أحدٌ يحدث عن أبي هريرة إلا علمت أصادقٌ هو أو كاذبٌ". وذهب بعض الأئمة إلى أن حديث أبي الزناد عنه عن أبي هريرة أصح الأسانيد. وقد تقدم التعريف به سابقا خلال الحديث عن شيوخ مالك في علم العقيدة. (انظر فهرس الأعلام).

قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر)[1]. من غير تعداد لذكرها.

وروى جماعة من العلماء عن شعيب بن أبي حمزة[2]، عن أبي الزناد الحديث بعينه بعددها، فقال: (قل: هو الله الذي لا إله إلا هو، الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحَكَم، العَدْل، اللطيف، الخبير، الحليم[3]، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المغيث[4]، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد[5]، الأحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدِّم، المؤخِّر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور)[6].

---

(1) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(2) الإمام، الثقة، المتقن الحافظ أبو بشر الأموي، مولاهم الحمصي، الكاتب، واسم أبيه دينار، سمع الزهري فأكثر، ونافعا وعكرمة بن خالد، ومحمد بن المنكدر، قال يزيد بن عبد ربه: "مات شعيب سنة اثنتين وستين ومائة"، وقال يحيى الوحاظي وغيره: "مات سنة ثلاث وستين"، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 1066: 6/ 593.

(3) (م): الحكم.

(4) (ق) و(م): المقيت.

(5) سقط هذا الاسم من (ر).

(6) أخرجه الترمذي: (كتاب الدعوات...)، رقم: 3507/ 5: 530، قال ابن حجر في "الفتح": «لم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذي، وفي رواية زهير بن محمد عن =

قال ابن العربي: «ورُويت معدَّدة[1] في الحديث بعينه عن أبي هريرة، من طريق ابن سيرين[2]، وذكر فيها أسماء ليست في حديث شعيب، وأسقط منها أسماء رويت في تلك الطريق.

وروي عن سفيان بن عيينة[3]، أنه سئل عن تعديد الأسماء، حين روى الحديث، فأملاها على أصحابه، فقال:

- "في (فاتحة الكتاب) خمسة أسماء: يا الله، [يا رب][4]، يا رحمن، يا رحيم، يا مالك.
- وفي ([5]البقرة)/ ثلاثة[6] وعشرون اسما: [يا محيط][7]، يا قدير[8]، يا عليم، يا [ص: 91]

= موسى بن عقبة عند ابن ماجه، وهذان الطريقان يرجعان إلى رواية الأعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص... ووقع سرد الأسماء أيضا في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في "المستدرك"، وجعفر الفريابي في "الذكر" من طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة. واختلف العلماء في سرد الأسماء، هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة: فمشى كثير منهم على الأول، واستدلوا به على جواز تسمية الله ـ تعالى ـ بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم؛ لأن كثيرا من هذه الأسماء كذلك. وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه، ونقله عبد العزيز النخشبي عن كثير من العلماء..»: 11/ 216.

(1) (ق): معدودة.

(2) الحافظ أبو بكر محمد بن سيرين البصري. روى عن أبي هريرة، وعمران بن حصين، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم، وروى عنه خلقٌ عظيمٌ، يؤدّي الأحاديث بألفاظها وحروفها كما سمعها، وعرف بتعبير الرؤى والمنامات. قال ابن سعد: "كان ثقة مأمونا، عاليا رفيعا، فقيها إماما كثير العلم، وَرِعا". توفي سنة عشر ومئة (ت.110هـ/ 729م)، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 7/ 193.

(3) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ويكنى أبا محمد الكوفي الأصل ومات بمكة: (107-198هـ/ 726-814م)، قال الشافعي: «لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز». وقال ابن سعد: «كان كثير الحديث، كثير الغلط والخطأ في حديثه»، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 499.

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) زاد (م): سورة.

(6) في غير الأصل: ستة.

(7) سقطت من (ق) وجاء بدلها: يا حافظ.

(8) (ق) و(م): يا قادر.

حكيم، يا تواب، يا بصير، يا واسع، يا بديع، يا سميع، يا كاف، يا رؤوف، يا شاكر، يـا واحد، يا غفور، يا عليم[1]، يا قابض، يا باسط، يا إله[2]، يا حي، يا قيـوم، يـا عـلي، يـا غني، يا حميد.

- وفي (آل عمران) أربعة أسمـاء: أي: يا قدير، يا وهاب، يا سريع[3]، يا خبير.
- وفي (النسـاء) ستة أسمـاء: يـا رقيـب، يـا حسيب، يـا شـهيد، يـا غفـور، يـا مقيت[4]، يا وكيل.
- وفي (الأنعام) خمسة أسمـاء: يا فاطر، يا قادر، يا لطيف، يا خبير، [يا قاهر][5].
- وفي (الأعراف) اسمـان: يا محيي، يا مميت.
- وفي (الأنفال) اسمـان: يا نِعْمَ المولى، وِنِعْمَ النصير.
- وفي (هود) سبعة أسمـاء: يا حفيظ، يا قريب، يا مجيب، يـا قـوي، يـا مجيـد، يـا ودود، يا فعَّال لما يريد.
- وفي (الرعد) اسمـان[6]: يا كبير، يا متعال.
- وفي (إبراهيم) اسم واحد: يا منان.
- وفي (الحجر) اسم واحد: يا خلاق.
- وفي (مريم) اسمـان: يا صادق، يا وارث.
- وفي (الحج) اسم: يا باعث.

---

(1) (ق): يا عالم، (ر): يا حليم.
(2) (ق): يا له إلا هو، (ر): يا لا إله إلا هو، (م): يا لله لا إله إلا هو.
(3) (ق) : يا سميع.
(4) (ر): يا مغيث.
(5) سقطت من الأصل و(ر).
(6) سقطت من (ر).

- وفي (المؤمنين) اسم: يا كريم.
- وفي (النور) ثلاثة أسماء: يا حق، يا مبين، يا نور.
- وفي (الفرقان) اسم: يا هاد.
- وفي (سبأ) اسم[1]: يا فتاح.
- وفي (المؤمن[2]) أربعة أسماء: يا غافر، يا قابل، يا شديد، يا ذا الطول.
- وفي (الذاريات) ثلاثة أسماء: يا رزاق، يا ذا[3] القوة، يا متين.
- وفي (الطور) اسم: يا بر.
- وفي (اقترب[4]) [5]اسم: يا مقتدر.
- وفي (الرحمن) ثلاثة أسماء: يا باقي، يا ذا الجلال والإكرام.
- وفي (الحديد) أربعة أسماء: يا أول، يا آخر، يا ظاهر، يا باطن.
- وفي (الحشر) عشرة أسماء: يا قدوس، يا سلام، يا مؤمن، يا مهيمن، يا عزيز، يا جبار، يا متكبر، يا خالق، يا بارئ، يا مصور.
- وفي (البروج) اسمان: يا مبدئ، يا معيد.
- وفي (قل هو الله أحد) اسمان: يا أحد، يا صمد»[6].

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هذه الأحاديث، فيها إثبات هذه الأسماء، وليس فيها إثبات ما عداها من الزيادة عليها، وإنما وقع التخصيص بالذكر لهذه الأسماء؛ لأنها أشهرها وأبينها.

---

(1) زاد (ق) واحد.

(2) بدل المومن كتب (ق): الطور خطأ.

(3) في غير (ر): يا ذو.

(4) في غير الأصل: اقتربت وهو الصواب.

(5) زاد (ق): وهي سورة القمر.

(6) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى: 1/ 162-166.

والدليل على ذلك: أن الكلام قضية واحدة لا قضيتان. ويكون تمام الكلام[1] في خبر أن[2] [في قوله][3]: (من أحصاها دخل الجنة)، فكأن البارئ ـ تعالى ـ أراد أن يعرّف عباده أن التسعة وتسعين[4] اسما، إذا أُحصيت، أَورَثت الجنة، لا أن يعرِّف أن له تسعة وتسعين اسما خاصة، كقولك[5]: "لزيد ثوبان للجمعة"، لا يمنع أن يكون له غيرهما»[6].

والدليل على صحة هذا التأويل: ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه كان يدعو ويقول: (اللهم إني عبدك ابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَ حكمك، عَدْلٌ فيَ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[7]، فهذا يدل على أن لله ـ تعالى ـ أسماء لم ينزّلها في كتابه، حَجَبَها عن خلقه.

وقوله في الحديث: (من أحصاها [دخل الجنة][8])، قال ابن العربي: «فيه لغتان:

- **الأولى**: من أحصأ مهموز اللام، ومعناه: أعلم غيره بها مستوفاة كاملة.

---

(1) (ق) و(ر) و (م): الفائدة.

(2) (ق): أنه.

(3) سقط من (ق).

(4) (ق) و(م): التسعة والتسعين.

(5) (ق) و(ر): كقوله.

(6) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 195.

(7) قال الحافظ العراقي عن هذا الحديث: رواه: «أحمد، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، من حديث ابن مسعود، وقال: "صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن عن أبيه فإنه مختلف في سماعه من أبيه». المغني، رقم: 1135: 1/ 297

(8) سقطت من (ق) و(م).

- **والثانية**: أحصاها غير مهموز؛ وفيه أربع[1] تأويلات:

- **الأول**[2]: وهو أظهرها؛ الإحصاء الذي هو بمعنى: العد؛ يريد أنه يعدها ليستوفيها حفظا فيدعو الله بها، ويدل على صحة هذا التأويل ما في رواية البخاري: (لا يحفظها أحد، إلا دخل الجنة)[3].

- **والثاني**: أن الإحصاء بمعنى: الطاقة، والمعنى: أن يطيقها بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها بمعاملة الرب بها، وذلك مثل أن نقول: "يا رحمن، يا رحيم"، فيعتقد أن الرحمة صفة الله ـ تعالى ـ، فيرجو رحمته، وإذا قال: "السميع، البصير"، علم أنه لا تخفى عليه خافية، وإذا قال: "الرزاق"، اعتقد أنه رازقه، فيثق بوعده، ويعلم أنه لا رازق له غيره. وكذلك سائر الأسماء.

- **والثالث**: أن يكون الإحصاء بمعنى: العقل والمعرفة، تقول العرب: "فلان ذو حصاة"؛ أي ذو عقل ومعرفة بالأمور، ويكون المعنى: أن مَنْ عَرَفَها / وآمن بها وعقل معانيها، دخل الجنة. [ص: 92]

- **والرابع**: أن من يقرأ القرآن حتى يختمه، فيستوفي[4] هذه الأسماء قطعا في تلاوته، ولذلك عدوها[5] في القرآن، فكأنه قال: من حفظ القرآن وقرأه[6]، فقد استحق الجنة»[7].

---

(1) (ق): ثلاثة، (م): ثلاث.

(2) (ق): الأولى.

(3) أخرجه البخاري عن أبي هريرة: (كتاب الدعوات، باب لله مائة غير واحد)، رقم: 6410: 8/ 87.

(4) (ر): ليستوفي.

(5) (ر): عددها.

(6) (ر): أو قرأه.

(7) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 162. وفيه «خمسة تأويلات» بدل «أربع».

وقوله: (وتر يحب[1] الوتر): [2]الفرد، ومعناه في صفة[3] الله ـ تعالى ـ: الواحد، الذي لا شريك له، ولا نظير، وقوله: (يحب الوتر)؛ أي أنه فضل الوتر في العدد على الشفع في أسمائه، ليكون أدل على معنى الوحدانية في صفاته.

[الدعاء الوارد في السنة]

وأما الدعاء الوارد في السنة، فكثير جدا، فمن ذلك ما روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه كان يقول عند الصباح والمساء: (اللهم بك نصبح، وبك نمسي، وبك نحيى، وبك نموت، وإليك النشور) إذا أصبح. وإذا أمسى قال[4]: (وإليك المصير)[5]، (رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا)[6]، (اللهم اجعل أول هذا النهار صلاحا، وأوسطه[7] فلاحا، وآخره نجاحا، اللهم إني أسألك خير الدنيا والآخرة، يا أرحم الراحمين)[8].

---

(1) سقطت من (ر).

(2) زاد (ق): والوتر.

(3) (ق): في صفات، (م): في حق.

(4) سقطت من (ق).

(5) أخرجه البزار في "المسند" (البحر الزخار) عن علي بن أبي طالب، وقال: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن علي، عن النبي ـ ﷺ ـ إلا من هذا الوجه، ولا نعلم رواه عن سلمة، إلا ابن أبي ليلى»، انظر: تح: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي:، رقم: 755: 2/ 322.

(6) قال الألباني في "السلسلة الصحيحة": حديث «(من قال إذا أصبح: "رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا، فأنا الزعيم لآخذن بيده حتى أدخله الجنة)...أورده المنذري في "الترغيب": (1/ 229) من حديث المنيذر ـ صاحب رسول الله ـ... و قال: "رواه الطبراني بإسناد حسن"... في "المعجم الكبير": (20/ 355/ 838) بسند صحيح عن رشدين به. وكذلك رواه ابن قانع في "معجم الصحابة" من طريق أخرى عنه، لكنه لم يذكر فيه: (إذا أصبح). وهي ثابتة في رواية الطبراني...»، رقم: 2686: 6/ 421.

(7) (ر): ووسطه.

(8) حديث: كان إذا أصبح قال: (أصبحنا وأصبح الملك لله ـ عز وجل ـ، والحمد لله، والكبرياء والعظمة لله، والخلق والأمر، والليل والنهار، وما سكن فيهما لله ـ عز وجل ـ اللهم اجعل أول هذا النهار صلاحا، =

ومن دعائه ـ ﷺ ـ: (اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وحلول نقمتك، وتحويل عافيتك)[1].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ: (اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد)[2].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ إذا سمع الأذان: (اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة[3]، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته)[4].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ: (ربي الله الذي لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم، [ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)[5]][6].

= وأوسطه نجاحا، وآخره فلاحا، يا أرحم الراحمين). قال الألباني: «ضعيف جدا. أخرجه عبد بن حميد في "المنتخب": (472/ 530)، وابن السني في "عمل اليوم والليلة": (14/ 36)، والطبراني في "الدعاء": (2/ 928/ 296)، وابن عدي في "الكامل": (6/ 26)». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم: 2048: 5/ 67.

(1) لم أقف عليه بهذا اللفظ، والصحيح منه الذي عند مسلم عن عبد الله بن عمر، قال: كان من دعاء رسول الله ـ ﷺ ـ: (اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وتحول عافيتك، وفجاءة نقمتك، وجميع سخطك): (كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، وأكثر أهل النار النساء)، رقم: 2739: 4/ 2097.

(2) متفق عليه عن المغيرة بن شعبة؛ أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الآذان، باب الذكر بعد الصلاة)، رقم: 844: 1/ 168، وأخرجه مسلم: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته)، رقم: 593: 1/ 414.

(3) زاد في (ر): والدرجة الرفيعة.

(4) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن جابر بن عبد الله: (كتاب الأذان، باب الدعاء عند النداء)، رقم: 614: 1/ 126.

(5) رواه ابن السني في "عمل اليوم والليلة"، انظر: تح: كوثر البرني، رقم: 85: 1/ 55.

(6) سقط من (م).

ومن دعائه ـ ﷺ ـ عند الرخاء[1]: (الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله المنعم المتفضل). وعند الشدة: (الحمد لله على كل حال)[2].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ عند رؤية أهل البلاء: (الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاهم به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا)[3].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ عند الإفزاع: (لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب السماوات ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين)[4].

ومما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه[5] كان يقول: (من قال كل يوم: لا إله إلا الله الملك الحق المبين، كان له أمانا من الفقر، وأنسا من وحشة القبر)[6].

[7]دعاء العصمة[8]: (ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، حسبي الله ونعم الوكيل، لا إله إلا أنت، سبحانك إني كنت من الظالمين، وأفوض أمري إلى الله)[9].

---

(1) (م): الرجاء.

(2) ذكره المتقي الهندي في "كنز العمال"، وقال: (ش، وهو صحيح)، رقم: 5028: 2/ 671.

(3) حسنه الألباني في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 555: 1/ 157 عازيا إياه إلى البيهقي في "الشعب" عن أبي هريرة.

(4) أخرجه البخاري عن ابن عباس في ثلاثة مواضع: (كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الكرب)، رقم: 6345، و6346: 8/ 75، وفي (كتاب الدعوات، باب قول الله تعالى ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ... ﴾): رقم: 7431: 9/ 126.

(5) سقطت من (ق).

(6) أخرج ابن الفاخر في "موجبات الجنة" عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ عن رسول الله ـ ﷺ ـ، قال: (من قال كل يوم مئة مرةٍ: لا إله إلا الله الملك الحق المبين، كان له أنسٌ في وحشة القبر، واستجلب الغنى، واستقرع باب الجنة، وأمن بها من وحشة القبر). انظر المصدر، تح: ناصر بن أحمد بن النجار الدمياطي، رقم: 44، ص:47.

(7) زاد (ر): ومن.

(8) في الأصل: العصبة؟؟ ولا معنى لها.

(9) دعا النووي بدعاء قريب من هذا في: "الأذكار"، تح: شعيب الأرنؤوط، ص: 5. ولم أقف عليه كاملا =

أسمـاء كان يدعو بها الخوارزمي:

قيل: إنه كان[1] يدخل على أمير المؤمنين في سبعين حاجة، فيقضيها للناس من يومه، وهي هذه: « حسبي الرب من المربوبين، حسبي الخالق من المخلوقين، حسبي الـرازق من المرزوقين، [2]حسبي الله رب العالمين، حسبي من هـو حسـبي، حسـبي مـن لم يـزل حسبي، حسبي الله، لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم»[3].

وروي عن بعض الطالبين[4] أنه قال: «حبسني هارون الرشيد، فأدخلـت في السـجن إلى مكان ضيق فيه ستة رجال محبوسين، فنمت ورأسي على ركبتي، فرأيت النبي -ﷺ- وقد حركني بيده، وقال لي: "أفلا أعلمك دعاء الفرج؟".

قلت: "بلى يا رسول الله".

فقال: "قل[5]: "يا سامع كل صوت، ويا سابق كل فوت، ويا محيـي العظـام وهـي رميم بعد الموت، صلى الله على محمد[6] وعلى آل محمد، وأغنني وفرّج عني مـا أنا فيه، لا إله إلا أنت، عليك توكلت، وأنت أرحم الراحمين""».

= بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(1) سقطت من (ر).

(2) زيادة في الأصل لا فائدة فيها، وهي: "كذا في نسخة قبل".

(3) ورد بلفظ: «كان [النبي -ﷺ-] إذا أصابه هم أو غم أو كرب يقول: (حسبي الرب من العباد، حسـبي الخالق من المخلوقين، حسبي الرزاق من المرزوقين، حسبي الذي هو حسبي، حسبي الله ونعـم الوكيـل، حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم")»، رواه ابن أبي الـدنيا في كتـاب "الفَـرَج بعد الشِّدَّة" من طريق الخليل بن مرة عن فقيه أهل الأردن بلاغا، انظر: الفرج، تح وتعليق: أبـو حذيفـة عبدالله بن عاليـة، رقـم: 50، ص: 58. وهـو حـديث ضـعيف، ضـعفه الألبـاني في "ضـعيف الجـامع الصغير"، رقم: 4343: 1/ 630.

(4) (ر) و(م): الصالحين.

(5) سقطت من (ر).

(6) (ر): صل على محمد.

قال: فاستيقظت، ودعوت بها، فلم ألبث أن جاءني رسول الرشيد، فنهض بي إليه، فدخلت عليه وهو على فراشه، فقال لي: "ويحك ما لك ولي، [1]النبي - ﷺ - يأمرني الليلة بتخليتك، امض بسبيلك".

فقلت له: "يا أمير المؤمنين، إن لي في السجن ثيابا".

قال: "ارجع[2] إليها".

فرجعت إلى السجن، وعلَّمتُ الدعاء لمن كان معي من الستة نفر، فما صليت الجمعة إلا وهم معي/ في المسجد الجامع». [ص: 93]

[فائدة أخرى للدعاء]

ومن «فوائد أبي عبد الله بن النعمان»[3]، ما حدّث به عن أبي عمرو بن العلاء، قال: «حدثني أبو بكر محمد بن سيرين، قال: كنت ليلة في منزلي أقرأ حزبي، حتى بلغت إلى قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[4]، [سمعت من نواحي البيت من يكلمني ولا أراه، يقول: القرآن الذي[5] إذا[6] قرأته جعل الله بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا][7] هي ثلاث[8] آيات: آية في سورة النحل، وآية في سورة الكهف، وآية في سورة الجاثية.

(1) زاد (م): إن.
(2) (ر): فارجع.
(3) تقدمت ترجمته في ص: 119.
(4) الإسراء/ 45.
(5) سقطت من (ق).
(6) سقطت من (ر).
(7) ما بين المعقوفتين سقط من (م).
(8) زاد (ق): على ثلاثة.

أمـا التـي في سـورة النحـل، فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[1].

وأمـا التي في[2] الكهف، فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُۚ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًاۖ وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓاْ إِذًا أَبَدًا﴾[3].

وأمـا التـي في[4] الجاثيـة، فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[5]».

قال أبو عبد الله: «أخبرني من أثق به من[6] إخواني أنه جرَّبها، فرأى منها عَجَبا».

وأنا أيضا جربتها ثلاث مرات: أما المرتان ففي السفر؛ اعترضني في كل مرة منها اللصوص، فقرأتها، فجزت عليهم، فلم يروْني، وأما المرة الثالثة، ففي إقبالي من الأندلس إلى القيروان، فإن السلطان أرسل الأعوان في طلبي، فقرأتها، فأخذ الله بأبصارهم عني.

واعلم ـ وفقك الله ـ أن الأدعية كثيرة ولنقتصر[7] على هذا القدر وبالله التوفيق.

---

(1) النحل/ 108.
(2) زاد غير الأصل: سورة.
(3) الكهف/ 56.
(4) زاد (ق) و(ر): سورة.
(5) الجاثية/ 22.
(6) زاد غير الأصل: بعض.
(7) زاد (ق) و(م): منها.

هذا آخر الكلام في المقدمة التي أشار إليها أبو عمرو من الدعاء.

قوله: «أرشدك الله»:

اعلم أن «الإرشاد» و«الرشد» هو الاستقامة، وأرشده الله الطريق الأرشد، وإرشاد الله ـ تعالى ـ: هداية قلب العبد لمعرفته، وقال صاحب «المغني»: «الهدى هو الفوز بالمنافع، والنجاة من المهالك».

وقال بعض علمائنا: «إرشاد الله ـ تعالى ـ لخلقه يكون على خمسة أوجه:

- أحدها: يكون في الصغر في طبيعة الحيوان، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[1]؛ قال المفسرون: المراد به الرضاع من الثديين، فيرشد الله ـ تعالى ـ الحيوان في صغره إلى التقام الثدي[2]، وإلى مصالح من غير تعليم.

- وثانيها: إرشاد بعد ذلك إلى تمييز الأشخاص ومعرفة اللغات.

- وثالثها: إرشاده إلى فهم قرائن الأحوال، ليميز بها بين معاني الـمُسمّيات.

- ورابعها: إرشاده بدلالة خلقه على وجود خالقه، وما يجب له من صفات الجلال.

- وخامسها: إرشاده ـ تعالى ـ إلى مراتب التكاليف، وتمييز الأحكام بإرسال الرسل».

وبعد ذلك، يهدي الله من يشاء من عباده بفضله، ويُضل من خذله بعدله، (نعوذ بالله من عدله، ونسأله من فضله، ونرغب إليه في أفضل وجهي حكمته).

---

(1) البلد/ 10.

(2) (ق) و(م): الثديين.

ويقال في الثلاثي منه: «رشد رشدا ورشادا، أي اهتدى، ورشد رشدا ضد غوي». قاله صاحب «**الأفعال**»[1].

وقال الجوهري: «رشد يرشد رشدا[2]، ورشِد (بالكسر) يرشد رشدا لغة[3]»[4].

ورشد الرجل: أصاب وجه الطريق.

والرشيد: فعيل، إما بمعنى فاعل؛ [فيكون الرشيد هو الراشد وهو الذي له الرشد، وإما أن يكون رشيدا بمعنى: مرشد.

والرشيد اسم من أسماء الله ـ تعالى ـ ولم يرد في القرآن، فقال العلماء: "الرشيد هو الذي][5] أسعد من شاء بإرشاده، وأشقى من شاء بإبعاده".

[وقيل: "الرشيد هو الذي لا يأخذه سهو في تدبيره، ولا لهو في تقريره[6]][7]".

واعلم أن الإرشاد، والرشد، والهداية، والهدى، والتوفيق، [والعصمة][8]، في مقابلتها الضلال، والخذلان، والغي[9]، والختم، والطبع، والكفر، والران، والكنان[10]

---

(1) ابن القوطية، الأفعال، ص:97

(2) (ر): وإرشادا.

(3) سقطت من (م).

(4) الجوهري، الصحاح، 2/ 474.

(5) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(6) في (ر) و(م): تقديره.

(7) سقط هذا السطر من (ق).

(8) غير واضحة في الأصل.

(9) في الأصل: العنا.

(10) سقطت من (ر). والكنان جمع كِنٌّ؛ والكن: كلّ ما يُكنّ ويستتر فيه سواء أكان غارًا أو مكانًا عاليًا أو بيتًا منحوتًا.

على القلب، والوقر في الآذان، والغشاء[1] على الأبصار، وتفسير هذه الألفاظ مذكور في المطوّلات، فلينظر هنالك.

[ص: 94] فإن قيل: / لأي شيء بدأ أبو عمرو ـ رحمه الله ـ بالدعاء لغيره، ولم يبدأ بالدعاء لنفسه، ويتأسى في ذلك بالأنبياء والمرسلين، كما حكى الله ـ تعالى ـ عنهم في كتابه؛ منها قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ۝ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾[2]. ومنها قصة نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿رَّبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[3]؟

والجواب: إنه ثبت في رواية الجماعة لهذه العقيدة: «**اعلم ـ أرشدنا الله وإياك ـ**» فعلى هذه الرواية، لا يرد هذا السؤال، وإنما يرد على رواية ابن ناهض عن أبي عبد الله الكتاني عن أبي عمرو، أنه قال: «**أرشدك الله**»، وهي الرواية الصحيحة. ويدلّ على صحتها، أن أبا عبد الله الكتاني شَرَحَ هذه العقيدة، وتكلّم على رواية ابن ناهض عنه، ولم ينبِّه على رواية الجماعة، وأورد السؤال، وأجاب عنه بأن قال: «إنما فعل ذلك إيثارا منه لإخوانه، وحرصا له[4] على هداية الله ـ تعالى ـ لخلقه، كما جاء في الحديث: (إن العبد إذا دعا لأخيه المسلم، قال الله ـ تعالى ـ: عبدي[5] وبك أبدأ)[6]، فأي فضيلة تُلتمَس وراء هذه، وهو كونه مبدأ به في الإجابة، فلأجل هذا

(1) في غير الأصل: الغشاوة.
(2) إبراهيم/ 42-43.
(3) نوح/ 30.
(4) (ر): منه، وسقطت من (ق).
(5) سقطت من (ر).
(6) أخرج مسلم في "صحيحه" أن أم الدرداء قالت: «حدثني سيدي أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: =

رأى أن مقام الإيثار محل عال شريف[1] [للإقرار بالدعاء لغيره][2]، [وكل ذلك واسع، إن شاء بدأ بالدعاء لنفسه وإن شاء بدأ بغيره[3]][4]»[5].

قوله: «أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفات ذاته[6]».

اعلم أن الكلام في العالم يشتمل على ثلاثة فصول:

- الأول: لأي شيء وقعت البداية به.
- والثاني: في مدلوله لغة.
- والثالث: في مدلوله اصطلاحا.

= (من دعا لأخيه بظهر الغيب، قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل)»: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب)، رقم: 2732: 4/ 2094.

(1) في الأصل وبقية النسخ: أن مقام الإيثار محلا عاليا شريفا، وزاد (ر): رفيعا.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) بالدعاء لغيره، وفي (ر) أيضا: لغيره.

(4) سقطت من (م).

(5) هذا النص نقله اليفرني من شرح ابن الكتاني للبرهانية، وهو شرح مفقود، لم أعثر عليه الآن.

(6) (م): وصفاته.

الفصل الأول:
وهو لأي شيء وقعت البداية بالعالم؟

قال الإمام أبو عبد الله المازري: «اعلموا ـ أرشدكم الله ـ أن جميع [ما تقدم من الكلام في سائر الأبواب المذكورة، إنما هو مقدمات وأصول لهذا الباب، وكالخوادم[1] له، ليكون الخائض فيه عارفا بما يأتي فيه»[2].

وباب "**العالم**"][3] هو أصل إثبات واجب الوجود، وأصل التوحيد، حتى لا يمكن أحد أن يعترف بأن له ربا يقصده بالعبادة إذا أمره بها مع الجهل به لما كان هو الطريق[4] إلى معرفة الإله ـ تعالى ـ.

وكل من كان مُقرّاً بالإله، مع الجهل بـ"**العالم**"، [5]كان إقراره عن تقليد.

وعليه ينبني سائر القواعد الدينية عقليِّها وشرعيِّها ـ على ما يأتي بيانه ـ.

فأقل ما تجب البداية به منه أن تعلم أن "العالم" مأخوذ من "العلامة"، والعلامة هي الدلالة؛ فهو إذن دلالة على ثبوت صانعه، وهذا هو الموجب للبداية به.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «إنما بدأ أبو عمرو بالعالم ـ وهو حادث، ومُحدِثه قديم ـ وإن كان[6] يظهر للأوهام أن صواب الترتيب أن يبدأ بالكلام على الموجود الأول،

---

(1) (ق): كالخدام.

(2) المازري، "المهاد في شرح الإرشاد"، وهو شرح مخطوط، توجد أجزاؤه موزعة بين عدة مكتبات، وقفت على بعض الصفحات منه، لا يوجد ضمنها هذا المقطع.

(3) ما بين المعقوفتين سقط كالعادة من (م).

(4) (ر): طريق.

(5) زاد (ر): لعله.

(6) سقطت من (م).

الذي لا افتتاح لوجوده، ثم ينعطف بعد ذلك [بالكلام على من وجوده متأخِّر، وهو في نفسه][1] ممكن جائز، لكن إنما وجب ابتداؤه بـ"العالم"؛ لأنه محل للنظر، وآية للتفكُّر والعِبر، وهو دليل على من أحدثه. فإذا نظر الناظر في الدليل، وصح نظره، وحصل له العلم بالدليل، لزم منه حصول العلم بالمدلول ضرورة، قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (من عرف نفسه عرف ربه)[2].

وأقصر[3] مِن هذا أن تقول: إنما قدم الكلام في العالم؛ لأنه دليل، والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول»[4].

(1) في (ق) و(م): بالكلام على وجوده وهو متوخر في نفسه.

(2) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(3) في غير الأصل: وأخص.

(4) ابن الكتاني، شرح البرهانية...

الفصل الثاني:

في مدلوله لغة

ويشتمل الكلام فيه على مسألتين:

المسألة الأولى:

في تعريفه لغة

ولهم فيه عبارتان:

الأولى: «أن العالَـم في اللغة مـا لوجوده أول».

والثانية: «أن العالم: عبارة عن كل موجود حادث فيه علامة يمتاز بها عن غـيره مـن أنواع الموجودات».

ثم العالم فيه علامتان:

- علامة تدل على حدوثه؛ وهي مركبة من:
  - وجوب اتصافه بالحوادث/ لذاته. [ص: 95]
  - ووجوب اتصاف الحوادث القائمة به[1] بالنهاية لذاتها.
- وعلامة تدل على وجود محدثـه؛ وهـي حدوثـه، فـالرب ـ تعـالى ـ أعلَـمَ عـلى وجوده بحدوث العالم، وأعلم على حدوث العالم بامتناع خلوه عن الحـوادث، وامتنـاع نفي الأولية عنه.

---

(1) سقطت من غير الأصل.

المسألة الثانية:

[ورود لفظة "العالم" في التوقيف واللغة]

إن لفظة "العالم" وردت في: الكتاب، والسنة، ولسان العرب:

۞ أما الكتاب، فقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[1].

وذكر الله ـ تعالى ـ "العالمين" في مواضع عدة من كتابه، وهو جمع الجمع لعالم.

وقال ابن عطية: «العالم: جمع لا واحد له من لفظه»[2].

۞ وأما السنة، فما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (أصحابي خير عالَم طلعت عليه الشمس، إلا الملائكة والنبيئين)[3].

[وقوله ـ عليه السلام ـ: (إن الله اختار أصحابي على العالمين، سوى النبيين][4] والمرسلين)[5].

وأما وروده في لسان العرب، فمن ذلك قولهم: "عالَم وعوالم"، و"العالَم العُلوي" و"العالَم السُّفلي"، و"عالَم البَرِّ"، و"عالَم البحر"، و"عالَم النبات".

---

(1) الفاتحة/ 1.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز: 1/ 67.

(3) قال السيوطي: حديث: (إن الله اختار أصحابى على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لى من أصحابى أربعة، فجعلهم خير أصحابى وفى مثل أصحابى خير أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى. واختار أمتى على سائر الأمم فبعثنى فى خير قرن، ثم الثانى، ثم الثالث تترى ثم الرابع فرادى: (أبو نعيم فى "فضائل الصحابة"، والخطيب، وابن عساكر عن جابر قال الخطيب غريب)، وحكم عليه السيوطي بالوضع: جامع الأحاديث، رقم: 6617: 7/ 429.

(4) سقطت من (ق).

(5) انظر تخريج الحديث السابق فهما في نفس المعنى.

وقال [1]جرير[2]: [الوافر]

«ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح»[3]

وقال آخر: [الكامل]

«وطبيعة الراح الخروج بأهلها عن عالم هو بالأذى مجبول»[4]

قال ابن بزيزة: «وفيه الهمز[5]، وتركه مع فتح اللام، وقد حكي فيه كسرُها، وهو نادر». فهذا العالم قد نطق به اللغة والشرع.

وقد اختلف العلماء في اشتقاقه على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قال صاحب **«التذكرة»**: «ذهب جماهير المفسرين للقرآن وأهل اللغة إلى أنه مشتق من العِلم، وأنه لا فرق في اللغة بين أن تقول: عالَم وعالِم (بالفتح والكسر) كما يقال: خاتَم وخاتِم».

المذهب الثاني: وهو قول طائفة: «إنه مشتق من العلامة، وعلى هذا، فهو واقع على كل مَن فيه علامة أعلم الله بها على حدوثه».

---

(1) زاد (م): الراجز.

(2) جرير بن عطية الكلبي اليربوعي التميمي (33-110هـ/ 653-728م): شاعر من بني كليب بن يربوع من قبيلة بني تميم وهي قبيلة في نجد، من أشهر شعراء العرب في فن الهجاء، واشتهر بمواجهاته الشعرية مع الفرزدق والأخطل.

(3) قول جرير في مدح عبدالملك، انظر ديوان جرير، جمع: كرم البستاني، ص: 77.

(4) ذكره ابن بسام الشنتريني في "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" خلال حديثه عن أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال، تح: إحسان عباس: 6/ 803، ونُسب إلى المعري قوله قريبا من هذا البيت:

"وفضيلة النوم الخروج بأهله عن عالم هو بالأذى مجبول»

انظر: ابن الخطيب قاسم، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، ص: 419.

(5) سقطت من (م).

وهذا القول هو المختار عند المحقّقين؛ لأنه إذا كان مشتقا من العلامـة، فهـو مشـتق من صفته، وإذا أُخذ من العِلم، فهو مأخوذ من صفة غيره، وهو العِلم الحاصل للنـاظر عن النظر فيه، فاشتقاقه من صفة نفسه أولى من اشتقاقه من صفة غيره.

والمذهب الثالث: أنه مـأخوذ من العِلم والعلامة معا.

المسألة الثالثة:

[في مدلوله]

اختلف المفسرون في مدلوله، مـا هو؟ وقد تقدم الكلام عليـه في الخطبـة، [فليُطـالَع هناك][1].

(1) سقطت من (م).

الفصل الثالث:

في مدلوله[1] في اصطلاح المتكلّمين

وهو ما ذكره أبو عمرو، وهو الذي عليه جمهور المتكلمين. وفيه بحثان:

- البحث الأول في ألفاظه.
- والثاني في جملته.

[والبحث الذي يكون في ألفاظه، فمن][2] وجهين:

- أحدهما: في شرح كل لفظة حتى يتبيّن معناها.
- والثاني: وجه التحرز بها، و[3]الذي يكون من جملته: هل هو صحيح أو فاسد؟.

[البحث الأول: في ألفاظه]

[الوجه الأول من البحث الأول: شرح ألفاظ الحد]

وألفاظ هذا الحد خمسة:

✓ **أحدها**: قوله: «**عبارة**»: يريد: تسمية وكناية، عبَّر بذلك عن جميع الموجودات، طلبا للإيجاز والاختصار، فكل شيء[4] يخبر الإنسان عنه بلسانه[5]، ويبيِّن ذلك بلفظه، يقال فيه: "عبَّر عنه بكلامه".

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): اعلم أن الكلام في هذا البحث من وجهين.

(3) زاد (ر): البحث.

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت من (ر).

والعبارة في تركيبها تفيد العبور والانتقال؛ لأن الإنسـان لا يمكنـه أن يـتكلم إلا إذا انتقل من حرف إلى حرف. وأيضا، فإنه بسبب تلك العبارة، ينقل المعنى من ذهن نفسه إلى نفس[1] السامع.

✓ **وثانيها**: لفظة :«**كل**»: وهـي مشـتقة مـن الكليـة؛ وهـي الإحاطـة، ومنـه الكلالة؛ (لإحاطتها بالوالد والولد)، ومنه الإكليل؛ (سُمّيَ بذلك لإحاطتـه بـالجبين)، ومنه الكِلَّة[2]؛ (وهي الستر المحيط).

✓ وثالثها: لفظ: «**الوجود**[3]»: وهو عبارة عن الشـيء الثابت المقابل للعدم.

واختلف المتكلمون في إطلاقه على الواجب والممكن على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أنها بطريق الاشتراك اللفظي، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري[4].
- **وثانيها**: أنه مَقُولٌ على الواجب والممكن بطريق التواطؤ، وهو مذهب القـاضي أبي بكر وإمام الحرمين[5].
- **وثالثهـا**: أنـه مَقُـولٌ عـلى الواجـب والممكـن بطريـق التشـكيك، ومعنـاه أن لفظ/ الموجود يشكك على النـاظر، هـل هـو مـن الألفـاظ المشـتركة، أو مـن الألفـاظ المتواطئة؟ هكذا نقل هذا الخلاف ابن التلمساني في «**شرح المعالم**»[6]. [ص: 96]

والظاهر من كلام أبي عمرو، أنه من الألفاظ المتواطئة؛ لأن الحـدود إنمـا وُضِـعَت لتعريف الحقائق الكلية.

---

(1) في (ر): ذهن.

(2) الكِلَّةُ : سترٌ رقيق مُثَقَّبٌ يُتَوَقَّى به من البعوض وغيرِه والجمع: كِلَلٌ.

(3) في غير الأصل: الموجود.

(4) راجع في الموضوع: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260.

(5) راجع الجويني، الإرشاد، ص: 56-58.

(6) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص:139.

✓ **ورابعها**: قوله: «**سوى الله**»: اعلم أن هـذه اللفظـة مـن أدوات الاسـتثناء، استثنى بها لفظة «**الله**»، التي هي دالة على الذات والصفات، هـذا هـو مـذهب أكثـر المتكلمين، ومذهب أبي عمرو، أنها إنما تدل على الـذات فقـط، ولـذلك عطـف عليهـا الصفات، وكلاهمـا غير داخل تحت لفظ "العالم"، هذا هو مذهب أهل السنة. وخالف المعتزلة في الصفات، على مـا يأتي بيانه.

✓ **وخامسها**: قوله: «**وصفات ذاته**»: ظـاهره أنـه يريـد: صـفات المعـاني، والصفات المعنوية، والصفات النفسية؛ لأن هذه الصـفات قديمـة ثابتـة للـذات، فـلا تكون من جملة العالم.

ومفهوم كلام الشيخ أبي عمرو أن صفات الأفعال حادثة؛ فتكون من جملة العالَـــم، ويصح إطلاق اللفظ عليها.

وفي كلام الشيخ أبي الحسن مـا يدل على أنها حادثة؛ لأنه قال: «أسمـاء الله ـ تعـالى ـ منها مـا يقال: ["هي هو"، وهو مـا دلّت التسمية فيه على ذاته؛ ككونه موجودا وقديما، ومنها ما يقال:][1] "لا هي هو ولا هي غيره"، وهو كل ما دلت التسمية فيه على صـفة من صفاته؛ ككونه[2] عالمـا قادرا، إلى غير ذلك من الصفات، ومنهـا مـا يقـال: "إنهـا غيره"، وهو مـا دلت التسمية فيه على أفعاله؛ كالخالق والرازق[3]، وقوله في هذا القسم الثالث: "إنه غيره" دليل على حدوثها.

وقال أبو المعالي في بعض عقائده كـ«**الليلية**»[4] وغيرها: «إن من أسماء الله ـ تعالى ـ

(1) سقطت من (م).

(2) (م): كقوله.

(3) راجع في الموضوع: الباقلاني، التمهيد، ص: 262.

(4) العقيدة الليليـة، وتسـمى أيضـا: "العقيـدة النظاميـة" و"الرسـالة النظاميـة في الأحكـام الإسـلامية"، و"النظامي"، وقد ألفها الجويني عام 460هـ/ 1067م وأهداها لنظام الملك الوزير الأول الشهير على =

ما يرجع إلى الخلق والإحداث، كالخالق والرازق، فلا يقال: كان الرب في أزله مسمى بها؛ إذ لا يتقرر الخالق قبل الخلق. وقد زعمت طائفة من أهل القبلة أن الرب في أزله كان خالقا؛ بمعنى أنه قادر على الخلق. وهذا الخلاف راجع إلى التسمية دون المعنى؛ فإن أهل القبلة اتفقوا على استحالة إثبات الخلق في الأزل، واتفقوا على وجوب كونه قادرا في الأزل، بيد أن منهم من قال: إنما يسمى خالقا إذا خلق الخلق. وهذا هو الأصح؛ فإنه إذا لم يجز أن يقال: خلق، لم يجز وصفه في أزله بأنه خالق، وهذا ما ارتضاه أهل السنة» ـ انتهى كلام أبي المعالي ـ[1]، وظاهره أيضا يدل على الحدوث.

وقال أبو المظفر الإسفرايني في كتابه «**الأوسط**»: «صفات الله ـ تعالى ـ على قسمين: صفات ذات، وصفات فعل.

فصفات الذات: ما استحقه في [أزل أزله][2]؛ نحو كونه موجودا، وقديما، وعالما، وقادرا. وهي على قسمين:

- منها ما يرجع إلى الذات؛ كـ:الوجود، والقدم.
- ومنها ما هو زائد على الذات؛ كـ:العلم، والقدرة.

= عهد ألب أرسلان السلجوقي اعترافا بفضله على الأشاعرة والشافعية. وتوجد للنظامية نسختان مخطوطتان الأولى بمكتبة الإسكوريال برقم: 1514/ 6،5، والثانية بمكتبة أحمد الثالث بتركيا برقم: 1238، ويوجد عن هذين الأصلين مصورتان في معهد المخطوطات العربية، توحيد: 167، 168. وكان فضل السبق لمحمد زاهد الكوثري في تحقيقها وطبعها سنة: 1948، ثم نشرها المستشرق الألماني: هلموت كلوبفر وترجمها إلى الألمانية. ثم نشرت بمصر سنة: 1399/ 1979 (نشرة أحمد حجازي السقا) بالاستفادة من عمل الكوثري. ويوجد للعقيدة تحقيق آخر قام به د. محمد الزبيدي، طبع: دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، بيروت: 1424/ 2003، وعليها اعتمادنا في هذا التحقيق.

(1) خلافا لما يذكر اليفرني لا يوجد هذا النص بكتاب "العقيدة النظامية" المطبوع والموجود بين أيدينا الآن، ولعل اليفرني اعتمد فيما يذكر على نسخة أخرى ربما ضاعت ولم يُطَّلَع عليها.

(2) (ق) و(م): الأزل.

وأما صفات الأفعال: فما استحقه فيما لا يزال دون الأزل، نحو: الخلق، والرزق، والإنعام، والإكرام، وغير ذلك.

وأبى أصحابنا إطلاق القول بأنه خالق في الأزل حقيقة، وإنما ينطلق عليه حقيقة فيما لا يزال[1].

ومنهم من جعل صفات الفعل على قسمين:

- منها ما يرجع إلى الفعل، لا يحتمل غيره كالمحيي، والمميت، والخالق، والرازق، والمثيب، والمعاقب.
- والقسم الثاني: ما يتردد معناه بين الذات وصفات الفعل، وذلك كـ: الكريم إن أريد به: نفي النقص والدناءة، فهو من صفات الذات، وإن أريد به: أنه مكرم لأوليائه، فهو من صفات الفعل. وكاللطيف إن أريد به [2]العلم، كما يقال: لطيف الفهم، إذا كان عالما بدقائق الصناعات: فهو من صفات الذات، وإن أريد به الملطف، فإنه يرجع إلى فعل اللطف: فهو من صفات الفعل. وكالحكيم إن أريد به ما يقتضيه ظاهره من الحكمة، فهو العلم: فهو من صفات الذات، وإن أريد به أنه محكِم لفعله: فهو من صفات الفعل، وإلا فهو من صفات الذات. وهذه الصفات كثيرة» ـ انتهى كلامه ـ[3].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «اعلموا أن الله ـ سبحانه ـ لم يجب له تسمية من

---

(1) "الأزل": هو استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في جانب الماضي، ويقابله "الأبد"؛ وهو استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في جانب المستقبل، ويُعبَّر عنه بـ"ما لا يزال". انظر: إبراهيم المارغني الزيتوني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، بعناية: نزار حمادي، ص: 74 .

(2) زاد في (ق): صفة.

(3) كتاب الأوسط....

جهة أفعاله، ولا لأجل أفعاله، / وإن كانت وجبت[1] عندها فلا يوصف ـ سبحانه ـ، [ص: 97] ولا يسمى من جهة الأفعال؛ لأنه قد فعلها؛ إذ قد[2] فعل أفعالا كثيرة، ولم يسبق[3] له منها اسم»[4].

«قال علماؤنا: سمى الله ـ تعالى ـ نفسه خالقا في الأزل ثم خلق، فكان خالقا عند وجود الخلق حقيقة، وتسميته خالقا[5] قبل ذلك مجاز؛ على معنى أنه: سيخلق.

فإن قيل: أليس كلامه عندكم قديم لم يزل؟

قلنا: أجل.

فإن[6] قيل: فقد وصف نفسه بأنه خالق في الأزل، فيجب أن يكون خالقا فيه أو يكون حقيقة.

قلنا: إن كان أخبر ـ تعالى ـ عن كونه خالقا قبل أن يخلق الخلق، فإن الإخبار عن ذلك حق وحقيقة، ووصفه بذلك مجاز، كما قال ـ تعالى ـ للملائكة: ﴿إِنِّي خَالِقٌۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ﴾[7]، معناه: سأخلق. وهذا غوص[8] لا يتفطن له إلا لبيب.

فإن قيل: فهذا يوجب أن يكون لله ـ تعالى ـ اسم حادث، وذلك يجوّز حدوث كل اسم لله ـ تعالى ـ؟

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ق) و(م).
(3) (ق) و(م): يشتق.
(4) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 275.
(5) (ر): بخالق.
(6) سقطت من غير الأصل.
(7) ص/ 71.
(8) (ر): بحث.

والجواب أن تقول: إن أردتم بالاسم المسمى، فهو غير حادث. وإن أردتم به التسمية[1] والإخبار عنه، فالأصل في ذلك التوقيف، وقد ورد به خبر[2] الله ـ تعالى ـ، وقد بيَّنا معناه»[3].

فانظر كلام هؤلاء الأئمة وتأمله، وقد خرجنا به عن مقصودنا في الاختصار.

الوجه الثاني من البحث الأول:

في ألفاظ الحد وهو وجه التحرز بكل لفظة منه

أما قوله: «**كل موجود**»: فتحرز به من المعدوم؛ فإنه لا يسمى عالَـمـا؛ لأن العالَـم مشتق من العلامة، والعدم لا علامة فيه.

وقوله: «**سوى الله ـ تعالى ـ**»: احترز به عن وجود القديم، ويتقيد العالم بالموجود الحادث.

وقوله: «**وصفات ذاته**»: احترز به من مذهب المعتزلة، القائلين بحدوث صفات الله ـ تعالى ـ، وإذا كانت حادثة ـ على مذهبهم ـ، فتكون من العالَـم، فتحرز أبو عمرو من ذلك.

وسبب هذه الزيادة ـ أعني قوله: «**وصفات ذاته**» ـ أن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في حد العالَـم: «**كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ**»[4]، وأورد

(1) زادوا في غير الأصل: له.

(2) زاد (ر): عن.

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 296.

(4) قال ابن فورك: «معنى "العالم" عنده: جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها»، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 36.

المعتزلة عليه في هذا الحد سؤالا، وهو: أن قيل له: "ما تقول في صفات الله ـ تعالى ـ، أهي هو، أم هي سواه؟ فإن قلتم: "هي هو"، فقد رجعتم إلى مذهبنا في نفي الصفات، وإن قلتم: "إنها سواه"، فقد أدرجتموها في حد العالَم؛ من حيث إنها سواه؟".

فاستدرك أبو المعالي ـ رحمه الله ـ صحة هذا الحد في كتابه المترجم بـ«الليلية»، فقال: «العالم كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفات ذاته؛ يعني وسوى صفات ذاته»[1]ـ[2]. وهذه الزيادة لم يتعرض لها في «**الإرشاد**»[3].

ويحتمل أن يكون أبو عمرو احترز بقوله «**وصفات ذاته**» من صفات الأفعال، وتكون عنده حادثة. قاله بعض الأشياخ؛ وتبع الشيخُ أبو عمرو أبا المعالي في هذه الزيادة.

[البحث الثاني: في جملته]

وأما البحث الثاني: وهو الذي يكون من جملة الحد، فهو أنه معترَض من سبعة أوجه:

⊛ **الوجه الأول**: إن قوله: «**عبارة**»؛ زيادة في الحد، مستغنىً عنها، و الزيادة مما تجتنب في الحدود.

---

(1) سقطت من (ر)، وفي (ق) و(م): الاعتراض.

(2) هذه الزيادة لم ترد في "النظامية" كما يذكر اليفرني، والذي ورد فيها بالتمام قوله: «العالم كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبتها، وسائر صفاتها»، ص: 129.

(3) بل ورد ذلك في "الإرشاد"، قال الجويني: «العالم وهو كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفة ذاته»، الإرشاد، ص:39.

۞ **والاعتراض الثاني**: قالوا: «**العالم**»؛ لفظ مشتركٌ، مقولٌ على حقائق مختلفة، وهي: الجواهر والأعراض، فلا تندرج تحت هذا اللفظ في خاصية[1] واحدة، ولا في جنس قريب، فلا يمكن أن تحصَّل فيه عبارة حدّيةٌ.

۞ **والاعتراض الثالث**: أنه[2] أدخل في الحد لفظة: «**كل**»؛ وذلك يدلّ على فساده من وجهين:

- **الأول**: أن لفظة «**كل**» سور تدل على كمية الموضوع، فلا تدخل في الحدود؛ ولأن الحد إنما هو للحقيقة من حيث هي هي، وهي[3] لا كلية، ولا جزئية، ولا واحدة، ولا كثيرة.

-**الوجه الثاني**: إنه جعل لفظة «**كل**» من أجزاء الحد، وهي ليست من الألفاظ التي تدخل في الحدود، بل هي[4] آلة تختبَر بها صحة الحدود إذا طُرِدَتْ وعُكِسَتْ.

وبيان ذلك: أنه إذا قيل في حق الإنسان: "إنه حيوان ناطق"، وأردت أن تعلم صحته، أتيت بـ«كل» وطردت وعكست، فتجده صادقا في الحالتين، فتقول: "كل حيوان ناطق فهو إنسان، وكل إنسان فهو حيوان ناطق". فإذا كانت «كل» من الحد، لزمك / عند اختياره أن تقول: "كل كل حيوان ناطق فهو إنسان"، وذلك فاسد. [س: 98]

۞ **الاعتراض الرابع**: إن هذا الحد مركب من إيجاب وسلب، والتركيب عند بعضهم مفسد للحدود، وفيه تطويل، فلو قال: "العالم هو الموجود الحادث"، لكان أخصر وأوجز.

---

(1) (ر): خاصة.

(2) سقط من (ق).

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ق).

⊛ **الاعتراض الخامس**: أنه قال: «**العالم كل موجود**»، والعدم عندهم لا يسمى عالما، وقد قال في "**باب إثبات الصانع**": «**إن العالم جائز وجوده، وجائز عدمه**»، فسماه: عالما قبل اتصافه بالوجود.

⊛ **الاعتراض السادس**: إن قوله: «**وصفات ذاته**» زيادة في الحد، فكان ينبغي له أن يكتفي بقوله: "**سوى الله ـ تعالى ـ**"؛ لأن الاسم العلم[1] موضوع للذات والصفات ـ كما فعله أبو المعالي في «الإرشاد»[2] ـ؛ لأنه رأى أن الحدود ينبغي ألا يُتعرض[3] فيها إلا لحقيقة المحدود في نفسه، بحسب الحق عند الحاد، ولا يتحرز من أقوال المبطلين فيها؛ لأن ذلك تركيب في الحدود. وهو ما يُتحاشى منه في الحدود. ومعنى التركيب أن يتعرض في حده إلى أمر يحتاج فيه إلى دليل على تصحيح أو إبطال.

⊛ **الاعتراض السابع**: إن أبا عمرو ممن يقول بالأحوال، وعليها بنى مذهبه في هذه العقيدة؛ لأنه استدل على ثبوت الأعراض بالأحوال، وكذلك قياس الغائب على الشاهد، إنما ينبني على ثبوت الأحوال، فهي من جملة العالم، وهي غير موجودة عند القائلين بها، فتخرُج له من حد العالم؛ لأنه قال: «**العالم كل موجود**»، وهذه الأحوال غير موجودة، فيكون الحد غير جامع. فكان ينبغي أن يقول: "العالم كل ثابت متجدّد سوى الله ـ تعالى ـ"، ليكون الحد جامعا مانعا؛ لأن الأحوال ثابتة غير موجودة.

قوله: «**ثم العالم على قسمين: جواهر وأعراض**».

---

(1) (ر): الله.

(2) ما يقوله اليفرني عن "الإرشاد" هنا سبق أن قلنا بأنه غير صحيح، ولا شك أنه وقع له خلط بين مضامين الكتابين: "الإرشاد" و"النظامية".

(3) في الأصل: يعترض.

اعلم ـ وفقك الله ـ أن القسمة عند القائلين بالأحوال أعم مما ذكره أبو عمرو. وبيان ذلك أن يقال: المعلوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- إلى معدوم.
- وإلى موجود.
- وإلى ما ليس بموجود ولا بمعدوم.

فالقسمة ثلاثية.

وأما المنكرون للأحوال، فالقسمة عندهم ثنائية، وينفون[1] الواسطة بين الوجود والعدم[2]:

[القسم الأول: وهو المعدوم]

ينقسم قسمين: واجب، وممكن.

- فالعدم[3] الواجب: «هو الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته»؛ وذلك كالجمع بين الضدين، والجمع بين النقيضين، وكون الجسم في مكانين في زمن واحد، وكذلك وجود الشريك.

- وأما العدم[4] الممكن: «فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه، محال لذاته»؛ وذلك كالعالم قبل وجوده.

قال بعض الأصوليين: «وهذا الوجه هو على أربعة أقسام:

---

(1) (ر): ويمنعون.

(2) (م): بين المعدوم والموجود.

(3) (ر): المعدوم.

(4) (ر): المعدم.

- عدم جائز ولابد من وقوعه؛ وهو ما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه أنه يقع، كقيام الساعة.

- وثانيها: عدم جائز وقوعه، ولا يقع أبدا؛ كدخول الكفار الجنة، لإخبار الشارع بذلك.

- وثالثها: عدم سابق قبل وجود[1] لاحق؛ وهو عدمنا قبل وجودنا.

- ورابعها: عدم لاحق بعد وجود سابق؛ وهو عدمنا بعد وجودنا».

القسم الثاني: فيما ليس بموجود ولا معدوم [الأحوال]

وهي "الحال" عند القائلين بها، والكلام فيها في ثلاثة أبحاث:

- **البحث الأول في حقيقتها:**

وهي «**عبارة عن صفة إثبات لموجود لا يتصف بالعدم ولا بالوجود**».

فقولنا: «**صفة إثبات**»؛ [احتراز من الصفات السلبية.

وقولنا][2]: «**لموجود**»؛ احتراز من كون الجوهر جوهرا، ومن كون [العرض][3] عرضا؛ فإنه من الصفات الثبوتية للجوهر والعرض في حال عدمه عند المعتزلة، وليس بحال؛ لأنه ليس صفة ثبوتية لموجود.

وقولنا: «**لا تتصف بالعدم، ولا بالوجود**»؛ احتراز من الصفات الوجودية كالعلم، والقدرة، والبياض، وغير ذلك. ويدخل فيه صفة الوجود عند من يجعله زائدا على الموجود؛ فإنه حال عنده، وهو لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما.

---

(1) في الأصل: وجوده.

(2) ساقط من (م).

(3) في الأصل: العدم.

قال أبو إسحاق بن دِهَاق: «من رام تحديد الحال، فذلك ممتنع؛ لأن المحدود لا يتميز عن غيره إلا بصفة نفس تختص به، والحال/ لا تتصف بصفة نفس؛ إذ لو كانت متصفة بها، لكانت نفسا، ولتلك النفس نفس، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وهو محال، فالحال إذن من المعلومات التي لا تُحَدُّ وهي أربعة: الوجود المطلق، والعدم المطلق، والحال وهي الصفة النفسية، والنسب والإضافات التي لا تعقل إلا بين موجودين؛ كالمماثلة، والمخالفة، والأبوة، والأخوة»[1].

[س: 99]

- **البحث الثاني**: في حكاية المذاهب الـمَقُولَة في الأحوال

وقد اختلف المتكلمون في إثباتها ونفيها.

قال سيف الدين:

«-والذي عليه اتفاق أكثر الأئمة[2] من أصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الأحوال.

- والقاضي أبو بكر تردد قوله فيها بين النفي والإثبات»[3].

- وأما إمام الحرمين، فقد أثبت الحال في «**الإرشاد**»[4]، واتبعه أبو عمرو على ذلك في «**العقيدة البرهانية**»، ومقصودهما من إثباتها ليصح لهما بذلك قياس الغائب على الشاهد بطريق العلة والمعلول.

- وقد نفاها أبو المعالي في «**البرهان**»، وأنكر الجوامع، وسفه عقول مثبتي الأحوال[5]، ورجع عما قاله في «**الإرشاد**».

---

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ 150.

(2) (م): العلماء.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 407.

(4) انظر: الإرشاد، ص: 92 ومايليها.

(5) انظر: البرهان في أصول الفقه:2/ 710.

- وأثبتها أبو هاشم من المعتزلة.
- ونفاها والده الجبائي[1].

واختلفوا في كونها معلومة، مقدورة، مرادة، مذكورة، مخبَرا عنها.

فذهب المعتزلة إلى أنها غير معلومة ولا مجهولة؛ لأن ما لا يكون عندهم معلوما لا يكون مجهولا، ولا هي مقدورة، ولا مرادة، ولا مذكورة، ولا مدلولة، ولا مخبَرا عنها على حيالها عندهم، بل الذات هي المعلومة، المقدورة، المدلولة، المخبَر عنها على حيالها.

قال سيف الدين: «والقائلون بالأحوال من أصحابنا قالوا بكونها معلومة **مقدورة**»[2].

وقال الشريف زكرياء في «**شرح الإرشاد**»: «اختلفوا إذا خلق الله في ذات الجوهر عِلما، ولزم ذلك العلم ثبوت كونه عالما، هل الصانع ـ تعالى ـ فعل المعنى والحال **اللازمة** له، أو فعل المعنى، والمعنى هو الذي أوجب[3] ثبوت الحال؟

فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مقدوران لله ـ تعالى ـ، واستدلوا على ذلك بأن **قالوا**: "قد قام الدليل على عموم قدرته وإرادته، والقول بأن المعنى يوجب حكما أو **يقتضيه**، يؤدي إلى بطلان التعميم، فبطل القول به".

ومن المتكلمين من قال: "الفاعل يفعل المعنى، [والمعنى][4] يوجب الحال ولا يفعله **الفاعل**"»[5].

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 182 وما بعدها.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 410.

(3) في المصدر المنقول منه: أفاد.

(4) سقطت من (م).

(5) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد: ص: 97.

هذا تمام تقرير المذاهب، ونحن نورد حجج كل فريق منهما.

[حجج النافين والمثبتين للأحوال]

✓ **حجة النافين:**

من وجهين:

۞ **الحجة الأولى:** «أن الأحوال، إما أن تكون موجودة، أو لا تكون موجودة؛ إذ ليس بين الإثبات والنفي واسطة:

فإن كانت موجودة، فقد خرجت عن أن تكون حالا؛ إذ الحال غير موجودة. وإذا لم تكن موجودة فهي معدومة؛ فإنه لا معنى للمعدوم إلا ما ليس بموجود. وإذا كانت معدومة، فقد خرجت عن أن تكون حالا؛ لأن الحال ـ عند القائل بها ـ غير موصوفة بالعدم»[1].

قال سيف الدين: «وهذا المسلك في غاية القوة»[2]. وهو الذي اختاره الإمام فخر الدين، فقال: "البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه، فإما أن يكون له تحقق بوجه ما، أو لا يكون، والأول هو الموجود، والثاني هو المعدوم، فانتفت الواسطة"»[3].

۞ **الحجة الثانية:** «أنه لو كان التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال الزائدة عليها، فالأحوال إما أن تكون في نفسها متماثلة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متماثلة من وجه ومختلفة من وجه، أو متماثلة ومختلفة معا من كل وجه؛ أو لا تكون متماثلة ولا مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه.

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 411-412.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 412.

(3) الرازي، المحصل، ص: 86.

لا جائز أن تكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه؛ إذ هو ظاهر الإحالة.

ولا جائز أن تكون لا متماثلة ولا مختلفة؛ فإن ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف، وقد قيل: "إن الاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال"، وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا للتماثل، وقد قيل: "إن التماثل بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال".

ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه، وإلا / لما وقع بها الاختلاف بين [ص: 100] الذوات.

ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه، وإلا لما وقع بها التماثل بين الذوات، وقد قيل: "إن التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال"، كيف وأنها لو كانت الأحوال متماثلة أو مختلفة، فإما أن يكون ذلك لها إما لذواتها، وإما لوصف زائد عليها، فإن كان الأول، فما المانع أن تكون الذوات مختلفة أو متماثلة لذواتها لا لزائد عليها؟ وإن كان الثاني، لزم ثبوت الحال للحال ويتسلسل، وهو محال.

وبهذا يبطل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه»[1].

قال سيف الدين: «وهذا المسلك أيضا في غاية الحسن»[2].

✓ **[حجج المثبتين:]**

واحتج المثبتون للأحوال بوجوه:

⊛ **الأول: أنهم قالوا: «اتفق العقلاء على صحة التّعليل بالعلل، وجعلها طريقا إلى إثبات الصفات، فإذا قلنا:** العلمُ علةُ كونِ العالِم عالِما، فالمعلول الموجَب بالعلّة، إما

---

(1) عند الآمدي: «الثلاثة أوجه...»، انظر: الأبكار:3/ 413.

(2) المصدر المتقدم: 3/ 412.

أن يكون هو الذّات التي قام بها العلم، وإما أن يكون ذلك هو تسمية الذات عالمة، وإما أن يكون هو الحال.

لا جائز أن يقال بالأول؛ فإن الذات غير معلّلة بالعلم.

ولا جائز أن يقال بالثاني لوجهين[1]:

- الأول: أن التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوي، ويجوز أن تقع وألا تقع. ومعلولات العلل العقلية لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها، ولا فرض تبدلها.

- والثاني: هو أن شرط المعلول أن يكون قائما بمحل العلّة والتسميّة، وقد تكون قائمة بغير من قام به العلم.

فلم يبق إلا أن يكون المعلّل هو: الحال، وهو المطلوب»[2].

۞ والثاني: أنهم قالوا: قد دلّلنا على أن وجود كل شيء مغاير لماهيته. وإذا ثبت هذا، فنقول: هذا يدل على إثبات الواسطة بين الوجود والعدم.

بيانه: وذلك أن الوجود: إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما:

فإن كان موجودا، يلزم أن يكون وجوده زائدا على ماهيته، ويلزم منه أيضا أن يكون ذلك الوجود مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجودية، وممتازا عنها في ماهية الخصوص، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم أن يكون للوجود وجود زائد على ماهيته، ويلزم التسلسل، وهو محال.

---

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 411-412.

(2) الآمدي، الأبكار:3/ 413.

وإن كان الوجود معدوما، لزم أن يكون وجود أحد النقيضين عين الآخر، وهو محال بالضرورة.

فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم؛ وذلك يوجب القول بالواسطة، وهو المطلوب.

۞ **والثالث**: «أنهم قالوا: الجوهر متحيّز بالاتفاق، وتحيّزه زائد على وجوده. ويدلّ عليه أمران:

أحدهما: أنه قد يعلم وجود الجوهر من يجهل تحيزه، والمعلوم مغاير للمجهول.

وثانيهما: أن العلم بالموجود ضروري، والعلم بالتحيّز نظري، والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر. وإذا كان التحيز زائدا على وجود الجوهر، فإما أن يكون نفيا أو إثباتا:

لا جائز أن يكون نفيا؛ إذ هو خلاف الاتفاق، ولأن نقيض التحيز لا تحيز. ولا تحيز صفة للممتنع الوجود، فلا يكون صفة ثبوتية؛ [وإلا قامت الصفة الثبوتية بالعدم المحض؛ وهو محال][1].

فلم يبق إلا أن يكون التحيز الزائد على وجود الجوهر صفة ثبوتية، وهو الـمَعْنِيُّ بالحال»[2].

ويعبر عنه بعبارة أخرى، وهي أن التحيز، إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لاموجودا ولا معدوما. والأول محال للزوم التسلسل، والثاني أيضا باطل؛ إذ يستحيل أن يكون معدوما محضا للعلم الضروري بذلك، فإذن يلزم أن لا يكون موجودا ولا معدوما، وهو المطلوب.

(1) زيادة من المصدر الذي ينقل منه الآمدي.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 141-416.

۞ **والرابع**: أنهم قالوا: البياض والسواد اشتركا في اللونية، وافترقا في السوادية والبياضية، وما وقع به الافتراق غير ما وقع به الاتفاق؛ وإلا كانا شيئا واحدا، فإذن هما غيران.

ثم ما وقع به الاتفاق الذي هو اللونية، إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما:

والأول محال، وإلا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال.

والثاني أيضا باطل؛ إذ لا جائز أن يقال: اللونية نفي محض وعدم صرف؛ لأنها مخصوصة، ونعت مخصوص قائم بالبياض والسواد. وإذا بطل القسمان، ثبتت/ [ص: 101] الواسطة وهي أن لا تكون موجودة ولا معدومة.

- **البحث الثالث**: في أقسام الحال

«وهو ينقسم إلى معلَّلة وإلى غير معلَّلة.

۞ **فالمعللة** هي كل حال ثبتت للذات لمعنى قام بالذات؛ ككون العالم عالما، والقادر قادرا؛ فإنه معلَّل بقيام العلم والقدرة بذاته.

وقد اتفق كل من قال بالأحوال أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها بمحلها الحياة، وكذلك الأكوان أنها توجب لمحلها أحوالا معلَّلة بها.

وأما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة، ولا يشترط فيها الحياة، ولا هي أكوان كالسواد والبياض... فقد قال أبو هاشم: "إنها لا توجب لما قامت به المحال أحوالا زائدة"»[1]، واقتصروا في التعليل على ما يشترط في ثبوته الحياة.

---

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 409.

قال سيف الدين: «وما ذكروه من الفرق تحكّم؛ فإنه لا وجه للفرق بين عرض وعرض، وإليه ذهب القائلون بالأحوال من أصحابنا»[1].

۞ **وأما القسم الثاني وهو «الحال الغير معلَّلة**: فهي كل صفة ثبتت للذات من غير علة زائدة على الذات، كالوجود عند القائل بأنه زائد على الذات، وكالصفات التابعة للوجود: كتحيز الجوهر، وكون العرض عرضا، ولونا، وسوادا، وبياضا»[2].

القسم الثالث من أقسام المعلومات: وهو الموجود

والكلام فيه في أربعة أبحاث:

البحث الأول: في معنى الشيء

وقد اختلف الناس فيه:

فذهبت الأشاعرة إلى أن لفظ «**الشيء**»: «عبارة عن الموجود لا غير»؛ فالشيء والموجود لفظان مترادفان؛ فإن الشيء هو الموجود، والموجود هو الشيء، وسواء كان الموجود قديما أو حادثا.

وذهب جماهير المعتزلة إلى أنه «يقع الشيء على الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده حقيقة».

وذهب أبو العباس الناشئ[3] إلى أن «الشيء لا يقع حقيقة في اللغة إلا على القديم ـ تعالى ـ وعلى الحادث مجازا».

---

(1) المصدر السابق: 3/ 410.

(2) الإحالة السابقة نفسها.

(3) تقدم التعريف به: (78-128هـ/ 696-746م): (انظر: فهرس الأعلام).

وقال جهم بن صفوان[1]: «لا يقع إلا على الـمُحْدَث فقط دون القديم».

وذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة إلى «أن الشيء حقيقة في الموجود، مجاز في المعدوم الممكن».

قال سيف الدين: «واعلم أن النزاع في هذه المسألة؛ نفيا وإثباتا، إنما هو في الإطلاق اللفظي دون المعنى. وعلى هذا، فما كان على وفق اللغة فهو الحق، وما كان على خلاف اللغة فهو مردود؛ إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات»[2].

احتج أهل الحق على أن المعدوم ليس بشيء بالكتاب واللغة:

أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ لزكرياء: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾[3]. ووجه الدليل من هذه الآية على أن المعدوم ليس بشيء: أن الله ـ تعالى ـ أثبت زكرياء شيئا موجودا، وأدخل حرف النفي الذي هو «لم»، فمنع به من كون المعدوم شيئا؛ لأنه قال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾، فلو كان في حال العدم يسمَّى شيئا، وفي حال الوجود يسمى شيئا، لم يكن لحرف النفي فائدة، وهو باطل بالاتفاق.

وأما اللغة: فلأن إطلاقهم لفظ «الشيء» بإزاء الموجود على وفق اللغة، وسواء كان الموجود قديما أو حادثا. والأصل في الإطلاق الحقيقة، ثم لو كان مجازا لصح نفيه، وهو قول القائل: "الموجود ليس بشيء"، لبادر بالإنكار عليه كل من عنده طرف من العربية[4].

---

(1) هو أبو محرز، الجهم بن صفوان الترمذي (78-128هـ/ 696-746م)، رأس الجهمية، المتكلم المعروف بجبريته، ملهم المعتزلة في موضوع التنزيه ونفي الكثير من الصفات.

(2) الآمدي، الأبكار:3/ 383.

(3) مريم/ 8.

(4) الآمدي، الأبكار:3/ 384.

ومن الدليل أيضا: اتفاق أهل اللغة على صحة قول القائل: "ما له عنده شيء"، و"ما أخذت منه شيئا" إذا لم يتناول منه شيئا، وذلك يقضي بأن ما ليس بشيء عدم محض؛ إذ لو كان الشيء يصدق على المعدوم، لما كان كلامه منتظما؛ لأن ذلك يؤدي إلى إبطال حرف النفي.

وأيضا من زعم أن الشيء هو المعلوم، فيلزمه تسمية المعدوم المستحيل الوجود شيئا ضرورة كونه معلوما.

احتج المعتزلة على أن المعدوم شيء بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[1]، ووجه الاستدلال من هذه الآية/ أنه سمَّى الساعة ـ وهي معدومة ـ: [ص: 02 «شيئا».

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[2]، ووجه الاستدلال منها، أنه سمى الأمر الذي سيفعله غدا في الحال باسم «الشيء»، وذلك يقتضي أن يكون المعدوم شيئا.

والجواب عن الآية الأولى: أن المراد «شيء» في حال وجودها لا في حال عدمها؛ لأن الزلزلة هي الحركة العظيمة التي يكون معها اصطكاك الأجرام، وذلك مما لا يتصف به المعدوم عنده ولا عندهم، وإنما سماه "شيئا" بطريق المجاز من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه.

والجواب عن الآية الثانية: أن معناها: ولا تقولن لما يكون شيئا إذا فعل؛ إذ لا يصح في أسماء الإشارة أن يقول ذلك، ولا ذاك في المعدوم؛ لأنها لا يشار بها إلا إلى موجود.

---

(1) الحج/ 1.

(2) الكهف/ 24.

وقيل: إن معنى الآية: إني فاعل غدا شيئا.

ثم هذه الظواهر متعارضة بما يدل على أن المعدوم ليس بشيء، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، فلو كان المعدوم شيئا، لما تعلّقت به قدرة الرب ـ تعالى ـ؛ لأن العدم غير مقدور[3].

البحث الثاني: في أن الموجود والمعدوم: هل تصوّرهما ضروري، أو نظري[4]

قال ابن التلمساني في «**شرح المعالم الدينية**»: «اختلف العقلاء فيهما على ثلاثة أقوال:

- **الأول**: "تصور الوجود أوالعدم بديهي"، وهو اختيار الإمام فخر الدين، وهو مذهب الفلاسفة.

- **والقول الثاني**: "إن ذلك نظري".

- **والقول الثالث**: "إن تصور الوجود بديهي، والعدم غير متصور أصلا"»[5].

حجة القول الأول من وجهين:

---

(1) مريم/ 8.

(2) البقرة/ 283.

(3) عند الآمدي في "الأبكار": «إن المعدوم ليس بشيء؛ لأنه لو كان شيئا لكان الرب تعالى قادرا عليه، وشيئية المعدوم عندهم غير مقدورة، بل واجبة لازمة لنفس المعدوم وذاته أيضا»: 3/ 411-412.

(4) في الأصل: ضروريان أو نظريان.

(5) انظر: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 138.

- **الأول**: أن كان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود ذاته، ومفهوم الوجود في الكل واحد، فكان العلم بالوجود المطلق بديهيا.

- **والثاني**: أنه لو كان العلم بالوجود نظريا، فما به تعريفه: إما أن يكون وجودا، أو لايكون وجودا:

فإن كان الأول، ففيه تعريف الوجود بالوجود، وهو ممتنع.

وإن كان الثاني، ففيه تعريف الوجود بعدم الوجود، وهو ممتنع أيضا.

البحث الثالث: في أن مسمى الوجود هل هو مشترك بين سائر الموجودات أم لا؟

اختُلِف في ذلك على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: "أن الوجود مقُول على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي"، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن.

- **والقول الثاني**: "أنه مقُول بالتواطئ".

- **والقول الثالث**: "أنه مقُول بالتشكيك"[1].

البحث الرابع: في تقسيم الموجودات:

وهو قول أبي عمرو: «**ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض**».

واعلم أن الكلام في هذا الفصل في مسألتين:

---

(1) تقدم الكلام في هذا سابقا.

المسألة الأولى:

أن الأقسام تتضمن مقسوما وقسمة

ويستدعي الكلام في ذلك أبحاثا ثلاثة:

- الأول: معرفة المقسوم.
- والثانية: معرفة الأقسام.
- والثالث: معرفة القسمة.

البحث الأول: في معرفة المقسوم

وهو ثلاثة أشياء: الأجناس، والأنواع، والأصناف.

فأما «**الجنس**»: فهو «المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق»؛ كالحيوان، فإنه مَقُول على الطائر، والسابح، والماشي، وهذه الأنواع الثلاثة مختلفة الحقائق.

فقولنا: «**هو المقول على كثيرين**»؛ كالجنس.

وقولنا: «**مختلفين بالحقائق**»؛ احترازا عن النوع.

وأما «**النوع**»: فهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق كالإنسان، فإنه مقول على الذَّكر، والأنثى، والأسْود، والأبيض. وهذه الأصناف متفقة الحقائق في الإنسانية.

وأما «**الصنف**»: فهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد كالرجل، فإنه مقول على زيد، وعمرو، وخالد، وهم مختلفون بالعدد.

البحث الثاني: في معرفة الأقسام

وهي ثلاثة أشياء: الأنواع، والأصناف، والأشخاص.

فأما «**النوع**» و«**الصنف**» فقد تقدّم الكلام على حَدِّهما.

وأما «**الشخص**»: فهو المشار إليه، وهو المقول على واحد بعيْنه.

واعلم أن الجنس لا يصدق عليه إلا مقسوما، والشخص لا يصدق عليه إلا قسما، والنوع والصنف بالنسبة إلى ما فوقهما يصدق عليهما أقساما، و بالنسبة إلى ما تحتهما يصدق عليهما مقسومات.

البحث الثالث: في القسمة

وهي «**عبارة عن تكثير الواحد تقديرا**».

/ وقولنا «**تقديرا**»؛ احترازا عن الواحد الحقيقي؛ لأن الآحاد على قسمين: [ص: 103]

- حقيقي (كالجوهر الفَرْد، والعَرَض الفَرْد).
- وواحد تقديري في اللفظ، على مذهب نفاة الأحوال، (وهو الذي يصح انقسامه).

وقيل: «القسمة: **هي التصرّف فيما له كمية بالتفريق**».

وقيل: «القسمة: **هي تفصيل المعنى العام بالحقائق والصور التي تكون عليها**».

المسألة الثانية:

في حصر العالم في الجواهر والأعراض

قال بعض علمائنا: «هذه مسألة اضطرب العقلاء فيها، فزعمت الفلاسفة أن الموجودات الممكنة لا تنحصر في الجواهر والأعراض، بل هناك جواهر روحانية لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز؛ وذلك كالعقول، والنفوس، والأرواح البشرية، وساعدهم الغزالي وبعض الصوفية في النفوس البشرية».

وقال سيف الدين: «لا نعرف خلافا بين العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والأعراض، وإن اختلفت مسالكهم في الحصر»[1].

قال بعض المتأخرين: «والصحيح، أن المسألة من مواقف[2] العقول؛ إذ لم يقم دليل على نفي الزائد للمتكلمين، ولم يوجد فيما علمناه دليل على ما لم نعلمه للفلاسفة».

احتج أهل الحق على ما ذكروه بطرق:

- **الطريق الأول:** قالوا: كل موجود إما أن يكون متحيزا، أو غير متحيز، وغير المتحيز: إما أن يقوم بمتحيز[3]، أو لا. فالمتحيز هو الجوهر، والقائم به هو: العَرَض، وما ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز هو الله ـ تعالى ـ.

- **الطريق الثاني:** لسيف الدين، قال: «الموجود[4] الممكن: إما أن يكون في محل، أو لا:

فإن كان لا في محل، فهو الجوهر، وهو إما أن لايكون مؤلفا، أو يكون مؤلفا:

فإن كان الأول، فهو "الجوهر الفرد".

وإن كان الثاني، فهو "الجسم".

وإن كان في محل، فهو "العرض". وهو إما أن يكون مشروطا بالحياة، أو لايكون:

والأول: كالعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والإدراك.

---

(1) أبكار الأفكار: 3/ 7.

(2) (م): موافقة.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): الوجود.

والثاني: كالأكوان، والألوان، [والطعوم، والأرايح][1]، وغير ذلك»[2].

فإن قيل: إذا كان الموجود الممكن لا يخرج عندكم عن الجوهر والعَرَض، فبم تردُّون على من يعتقد وجود ممكن ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، كما تقول الفلاسفة في العقول والنفوس الإنسانية والفلكية؟

قلنا: «هذا السؤال مما صعب موقعه[3] على فحول المتكلمين؛ حتى إن منهم مَن لم يُجِرْ فيه جوابا، ومنهم من أجاب بما لا يَقْنَعُ به المحصِّلون[4]. والأقرب في ذلك أن يقال: "وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما به، مما لم يضْطَرّ إليه عقل، ولا دلّ عليه دليل، وما هذا شأنه، فلا سبيل إلى إثباته، وسواء كان ثابتا في نفس الأمر أو لم يكن ثابتا"»[5].

- **الطريق الثالث**: للإمام فخر الدين، قال: «الموجود الممكن هو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيز، والحالّ في المتحيز، وأن[6] لا يكون متحيزا ولا حالاّ في متحيز.

1 - **فأما المتحيز**: فإما أن يكون قابلا للقسمة أو لايكون قابلا[7]، الأول هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد.

(1) سقطت من (م).
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 16.
(3) (ر): يصعب مدفعه.
(4) في غير (ر): المحتار.
(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 28.
(6) في غير الأصل: والذي.
(7) زاد في (ق): للقسمة.

2- **وأما الحالّ في المتحيز**: فهو العَرَض، وهو على قسمين: أحدهما: ما يمكن قيامه بغير الحي، والثاني: ما لا يمكن قيامه إلا بالحي. ويندرج تحت كل واحد من هذين الجنسين أنواع كثيرة ـ سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى ـ.

3- وأما **القسم الثالث**: وهو الذي لا يكون متحيزا، ولا قائما بالمتحيز. فاعلم أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم، وجمهور المتكلمين ينكرونه»[1].

وأقوى دلائل المتكلمين أن قالوا: "أنا لو فرضنا موجودا غير متحيز، ولا حالاً فيه، لكان مساويا لذات الله ـ تعالى ـ فيه، ولو حصلت المساواة في هذه الصفة، لحصلت المساواة في تمام الماهية، ولو حصلت المساواة [في تمام الماهية][2] لزم القول بأنه إما أن يكون الواجب ممكنا، أو الممكن واجبا، وكل ذلك محال".

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ وذلك لأن الاستواء في كونه ليس بمتحيز ولا حالّ في متحيز استواء في مفهوم سلبي، والاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء في الماهية؛ لأن كل ماهيتين مختلفتين لا بد أن يشتركا في سلب كل[3] ما عداهما / عنهما. [ص: 104]

وإذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة، بل نقول: "الاستواء في الصفات مما لايوجب الاستواء في الماهية".

فإذا عرفت ما قلناه، ظهر أنه لا يلزم من حدوث الأجسام والأعراض إثبات حدوث كل ما سواهما، وقد كان الأوّلون والآخِرون من المتكلمين يكتفون[4] في هذا المطلوب بهذا القدر.

---

(1) الرازي، المحصل، ص: 135-136 (بتصرف).

(2) (ق): التمام.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ق).

قوله: «فالجوهر هو المتحيز»:

اعلم أنه لما تكلّم أولا على حقيقة العالم، وقسمه إلى قسمين، شرع في تعريف كل واحد من القسمين، وبدأ بـ«الجوهر»؛ لأنه هو الأصل. ويشتمل الكلام فيه على التقريب في خمس مسائل:

- الأولى: في مدلوله في اللغة.
- والثانية: في مدلوله في الاصطلاح.
- والثالثة: في أقسامه.
- والرابعة: في إثباته.
- والخامسة: في حدوثه.

المسألة الأولى:

في مدلوله في اللغة

قال أبو الحسن الأشعري: «"الجوهر" لفظة فارسية، عرّبتها العرب، واستعملتها في أصول الأشياء، فقالوا: جوهر الحديد، وجواهر الزجاج؛ يعنون بذلك: أصله»[1].

وقال أبو إسحاق بن دِهاَق: «الجوهر يطلق بمعنيين:

- **أحدهما**: كل نفيس وثمين من الأشياء؛ حتى قالوا: "فلان جوهرة أهله، ويتيمة وقته، وفريدة زمانه"؛ يعنون بذلك: رفعته، وسناه.

- **والثاني**: أنهم استعملوه في أصول الأشياء، حتى قالوا: "أصل كل شئ جوهره، وجوهر كل شئ أصله". وعلى هذا قولهم: "سيف جوهري"، و"ثوب جوهري"؛ أي: أصيل ثابت الأصل عتيق»[2].

(1) عن حد الجوهر عند أبي الحسن انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 219.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/ 83.

ولما كان الجوهرُ الذي يقصدونه أصلَ المركبات سمّوه جوهرا، على التقريب من اللغة. هذا وجه المناسبة بين الاصطلاح واللغة، على القول بأن الجوهر في اللغة يطلقونه بإزاء الأصل، وهو تخصيص ما عمّمته اللغة.

وأما على القول بأن الجوهر في اللغة هو النفيس؛ فوجه المناسبة بينه وبين الاصطلاح، أن الجوهر ـ الذي هو "الجزء الذي لا يتجزأ" ـ أنفس من الجسم والعرض؛ إذ وجودهما بوجود الجسم[1]؛ من حيث إن الجوهر أصله، والعرض، من حيث إنه شرطه. فإذن الجوهر أنفس من الجسم والعرض. فأَثَّرَ الاصطلاحُ في تخصيص ما عمّمته اللغة؛ إذ اللُّغَوِيُّ أطلقه بإزاء كل نفيس، والـمُصْطَلِح أطلقه باعتبار أنه أنفس من الجسم والعرض.

المسألة الثانية:

في حقيقته في الاصطلاح

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه:

فقال أبو الحسن الأشعري: «الجوهر هو المتحيِّز». قال: «وهذا هو المختار؛ لأنه مطرد منعكس»[2].

واعتُرِض عليه من وجوه:

-**أحدها**: أنه يدخل عليه[3] فيه الجسم؛ لأن اللفظ صالح لهما، ولو زاد في الجوهر المتحيز: «الذي لا ينقسم»، لكان فصلا للجسم[4].

(1) (ر): الجوهر؟؟.

(2) راجع: ابن فورك، المقالات، ص: 219، وراجع أيضا: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ص: 106.

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): للجنس.

وأجيب عنه بأن تعريف الجوهر بالمتحيز هو [1]صفةُ نفسٍ له، والجسم اختُصَّ بالتأليف، وهو اختصاص لا بصفة النفس، فلم يدخل في التعريف.

الاعتراض الثاني: أن هذا الحد من التعريفات اللفظية؛ لأن الجوهر من الحقائق البسيطة، وهي لا تعرّف[2] بالتعريفات اللفظية.

الاعتراض الثالث: أنه عرّف الجوهر بالمتحيز، وهو مجهول، ففيه تعريف المجهول بالمجهول، ومن شرط المعرِّف أن يكون أعرف من المعرَّف.

فأجاب عنه أبو المعالي بأنه غير مجهول؛ لأن المتحيز هو ذو الحيِّز[3]، والحيِّز: [4]الجهة والناحية والمكان، أو تقديره: وذلك معقول، أو أنه حاز ناحيته، ومنع غيره أن يحل حيث هو.

وقال القاضي أبو بكر: «الجوهر ما قبِل من كل جنس [من أجناس][5] الأعراض [المتماثلة[6] والمتضادة والمختلِفة، عرضا واحدا، ما لم يؤد ذلك إلى اجتماع الضدين فيه»[7]؛ وذلك أنه يقبل لونا واحدا، أو طعما واحدا، ويقبل من الأعراض][8] المختلفة أعراضا كثيرة. قال الباجي: «ووجه قول القاضي أنه قصد إلى تبيين[9] صفات النفس، ومن صفات نفس الجوهر قبوله للأعراض».

(1) زاد (ق) و(م): تعريف.
(2) زادوا في غير (ق): إلا؟؟!.
(3) الجويني، الإرشاد، ص: 39.
(4) زاد ر): هو.
(5) ساقط من (ق).
(6) في غير (ر): كالمماثلة؟؟.
(7) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 37.
(8) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).
(9) (م): تمييز.

[وقال بعض المتأخرين: «**الجوهر هو المتحيز الفرد، الذي لا يقبل القسمة**».

فقوله: «**المتحيّز**»؛ أخرج به العرَض، والربَّ ـ تعالى ـ.

[ص: 105] وقوله: «**لا يقبل القسمة**»؛ أخرج به الجسم، / فإنه متحيز، لكنه يقبل القسمة][1].

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: «الجوهر هو أقل القليل، وأصغر صغير».

وقال الأستاذ أبو بكر بن فُورَك: «**الجوهر: هو الموجود الحادث، الموصوف بالصفة الحادثة**».

قال أبو إسحاق بن دهاق: «وهذه التعريفات فيها تركيب»[2].

وقيل: «الجوهر: هو الجزء الذي لا يتجزأ بالعقل[3]، ولا بالوهم».

وقيل: «هو ما كان طَرَفاً أو متطرِّفاً».

وقيل: «هو الذي لا يوجد حيث وجوده جوهر آخر».

وقيل: «[4]ما شغل الحيز».

وقيل: «ما تعاقبت عليه الأعراض».

وقيل: «ما اعترضت فيه الأعراض،[فتغير بها][5]».

فهذه المقالات كلها للأشعرية.

---

(1) هذه الأسطر الواقعة بين معقوفتين سقطت من بقية النسخ، وثبتت فقط في الأصل.

(2) شرح الإرشاد: 1/ 84-85.

(3) (ر) و(م): الفعل.

(4) زاد (ق) و(م): هو هنا وفي باقي التعريفات.

(5) سقطت من (ق) و(م).

وقالت المعتزلة: «الجوهر: هو المتحيز في الوجود».

وهو فاسد، من حيث إنهم جعلوا المتحيز مشروطا بالوجود، فيلزم أن يكون المحدود مشروطا به، فيتوقف كونه جوهرا على وجوده، كما توقف تحيُّزُه[1]، وتحيزه عند الوجود لا يوجب كونه جوهرا قبله.

وقالت الفلاسفة: «الجوهر: هو الموجود لا في موضوع[2]»[3].

قال سيف الدين: «ويلزم عليه أن يكون الرب ـ تعالى ـ جوهرا؛ إذ هو غير موجود في موضوع[4]، وذلك محال»[5].

وقالت النصارى: «الجوهر هو القائم بنفسه»[6].

وهو منقوض بالجسم.

فائدة: اعلم أن تعريف الجوهر بالمتحيِّز، يستدعي معرفة المتحيِّز، والتحيُّز، والحيِّز.

فأما «المتحيِّز»: فقال سيف الدين: «هو الموجود في الحيز»[7].

وقال الشريف زكريا: «هو الجِرْم الذي يمانع[8] غيره أن يحل حيث هو، والمتحيِّز هو ذو الحيز»[9].

---

(1) زاد (ق) و(م): عليه.

(2) في غير الأصل و(ق): الموضوع.

(3) انظر: الفارابي، الحروف، تح: محسن مهدي، ص: 93. وابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تح: حسن زادة الآملي، ص:72، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 23.

(4) في الأصل و(ق): موضع.

(5) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 23.

(6) نفسه.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26.

(8) (ق) و(م): لا يمانع.

(9) الشريف أبو يحيى في شرح الإرشاد، ص: 36.

وأما «التحيُّز»: فقال سيف الدين: «هو عبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيِّز، بأنه فيه»[1].

وقال الشريف: «التحيُّز هو المعقولية، التي باعتبارها وقعت[2] الممانعة»[3]. ومعناه: نفي مداخلة غيره معه في حيزه[4].

واختُلف فيه: هل هو زائد على ذات الجوهر؟ أو يرجع إلى نفس ذاته؟ وهذا الخلاف ينبني على القول بالأحوال: فمن قال بها قال: هو[5] زائد، ومن نفاها قال: يرجع إلى ذات الجوهر، أو يرجع إلى وجهٍ واعتبارٍ لذاته.

وأما «الحيز»: فهو: «القدر الذي تقع عليه الممانعة»، وهو «المكان أو تقدير المكان»[6]. والمراد بتقدير المكان: الفراغ الذي لو قدِّر فيه جِرْم لشغله، وكان ما يَمَسُّ أعلاه متمكنا عليه.

وقال القاضي أبو بكر: «الحيِّز: هو نفس المتحيز، كما أن الوجود نفس الموجود»[7].

قال سيف الدين الآمدي: «وماقاله القاضي بعيد»[8]؛ لأنه يصح أن يقال: فلان في

---

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26.

(2) في الأصل المنقول منه: فهمت.

(3) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 36.

(4) (ق) و(م): نفى مداخلته غيره معه في تحيزه.

(5) سقطت من (ر).

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء، تح: عبد الأمير الأعسم، ص: 86.

(7) لم أجد هذا النص فيما بين يدي من كتب الباقلاني، ولكن الجويني نقله عنه في كتاب "الشامل في أصول الدين" فقال أبو المعالي: «والأصح في ذلك عبارات ارتضاها القاضي ـ رضي الله عنه ـ منها أنه قال: "المتحيز هو الجرم، ولا معنى سواه". وقال: "إنما هو الذي له حظ من المساحة"، وقال أيضا: "هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر"». انظر: الشامل، ص: 45، وراجع: الإنصاف للباقلاني، ص: 2.

(8) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26.

الحيز الفلاني، فيضاف المتحيز إلى الحيز بأنه فيه[1]، وهذا بخلاف الوجود مع الموجود؛ فإن الموجود لا يضاف إلى موجوده بأنه فيه، فافترقا.

واعتُرِض على المتكلمين في الحيز، وتقرير السؤال: أن مسمَّى الحيِّز، لا يخلو: إما أن يكون معدوما، أو موجودا، فإن كان معدوما، استحال حصول الجوهر فيه في الخارج؛ للعلم الضروري بأن[2] حصول الشيء في الشيء في[3] الخارج يعتمد حصول الظرف والمظروف في الخارج. وإن كان الحيز موجودا، فإما أن يكون جوهرا أو عرضا: فإن كان الأول، فإما أن يكون متحيزا، أو لا يكون متحيزا، والأول باطل لوجهين:

- الأول: أن المتمكّن حالٌّ في المكان، فلو كان المكان متحيزا، مع أن المتمكّن أيضا كذلك، لزم تداخل المتحيزين، ويلزم اجتماع المثلين، وهو محال.
- والثاني: أن كل متحيّز، فإنه تصح عليه الحركة من حيث هو متحيّز، والحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، فلو كان الحيز جوهرا، يلزم أن يكون للمكان مكان آخر، إلى غير نهاية، أو[4] يكون كل واحد منهما مكانا للآخر، فيلزم الدور.

وأما إن كان الجوهر المسمى بالمكان ليس بمتحيز، فهو محال لوجهين:

- الأول: أن المكان يشار إلى مكانه وجهته عند من يثبت المكان، وذلك ينفي أن يكون مكانه شيئا غير مشار إليه.
- **والثاني**: أن المكان يُنتقل منه وإليه بالحركة، ولا شيء من المجرّدات[5] كذلك.

---

(1) زاد (ر): ولو كان الحيز هو المتحيز كان الشيء مضافا إلى نفسه.

(2) (ر): فإن.

(3) سقطت من (ر).

(4) (ق) و(م): الواو بدل أو.

(5) (م): المتجردات؟؟.

[ص: 106] وأما إن كان عرضا، فهو/ محال؛ لأنه إما أن يكون حالا في المتمكِّن أو في غيره، والأول باطل لوجهين:

- أما **الأول**: فلأن الحالَّ ينتقل بانتقال المتمكّن.
- وأما **الثاني**: فلأن الحالَّ محتاج إلى المحل، والمحل باطل: لوجهين:

• أما الأول: فلأن العَرَض القائم بغير المتمكّن، إما أن يكون قائما بمتحيز، أو بغير متحيز، فإن كان الأول، افتقر ذلك المتحيز إلى مكان آخر، وحينئذ يلزم إما الدور وإما التسلسل، وإن لم يكن متحيزا، لم يكن العرض القائم به مشارا إليه أيضا، وعادت المحالات.

• وأما ثانيا: فلأن العرض القائم بجسم، يستحيل أن يكون جسما آخر. فهذه عمدة نفاة المكان.

وأجاب المتكلمون عنه بجوابين:

- **أحدهما**: أنهم قالوا: الحيز لا وجود له في الخارج، وإنما هو أمر ذهني اعتباري. قولهم: كيف يعقل حصول الموجود في المعدوم؟ لأنهم إما أن يدّعوا فيه الضرورة باستحالته، وذلك ممنوع؛ لأنه محل النزاع، وإما أن يدّعوا أنه معلوم الاستحالة بالدليل، فأين الدليل؟

- **والجواب الثاني**: أن وجود[1] المكان معلوم بالضرورة؛ لأنا نعلم أن المتحرك منتقل من مكان إلى مكان، ومن جهة إلى جهة، ومن حيز إلى حيز، فلولا الأحياز لما صح ذلك، وإن كان ذلك] معلوما بالضرورة، كان الاستدلال على نفيه استدلالا على نفي ما عُلم وجوده بالضرورة، فلا يستحق الجواب.

---

(1) سقطت من (م).

المسألة الثالثة:

في أقسام الجوهر

وهو عند المتكلمين على قسمين:

- أحدهما: الجزء الذي لا يتجزأ.
- والثاني: الجسم.

فإطلاق الجوهر على الأول: حقيقة، والثاني: مجاز.

وأما الحكماء فـ"الجوهر" عندهم يطلق: على: الهيولى[1]، وعلى الصورة، وعلى الجسم المركب من الهيولى والصورة[2]، وعلى ما ليس بحالٍّ ولا مَحَلٍّ؛ كالجواهر الروحانية. فالجوهر في اصطلاحهم أعم من الجوهر عند المتكلمين[3].

واعلم أن الكلام على المسألة الرابعة والخامسة "في إثبات الجوهر وحدوثه"؛ وسيأتي حين تكلم عليهما أبو عمرو ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قوله: «**والعَرَض هو المعنى القائم بالجوهر**»:

اعلم ـ وفقك الله ـ أن الكلام في العرض يشتمل على تسع مسائل:

- [4] **الأولى**: في مدلوله لغة.
- **والثانية**: في مدلوله اصطلاحا.

---

(1) الأصل أو المادة عند اليونان.

(2) سقطت من (م).

(3) انظر: الآمدي، المبين، ص: 109-110.

(4) زاد (ر): المسألة.

- **والثالثة**: في أقسامه.
- **والرابعة**: في استحالة قيامه بنفسه.
- **والخامسة**: في استحالة قيام العرض بالعرض.
- **والسادسة**: في استحالة انتقاله.
- **والسابعة**: في إقامة[1] الدليل على ثبوته.
- **والثامنة**: في إقامة الدليل على حدوثه.
- **والتاسعة**: في إقامة الدليل على أن العرض لا يبقى زمانين.

واعلم أن المسألة السابعة والثامنة والتاسعة سيأتي الكلام عليها في المواضع التي تكلم عليها أبو عمرو ـ إن شاء الله تعالى ـ.

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

ولهم فيه عبارات متقاربة:

الأولى: قال صاحب «**المغني**»: «أهل اللغة يطلقون العرض على ما يبقى أزمانا، وإن كان آخره إلى الزوال»[2].

وقَصَرَ المتكلِّمون هذا الاسم على بعض ما وُضع له في اللغة، وهو: «ما لا يصح بقاؤه أصلا».

والثانية: أن «العرض في اللغة: هو ما يعقبه الزوال».

---

(1) سقطت من (ر).

(2) انظر تعريف العرض عند القاضي عبد الجبار في: شرح الأصول الخمسة، ص:230. والمغني، 6/ القسم الأول:59، والقسم الثاني، ص:130.

وقيل: «هو ما يؤول إلى الفناء».

وقيل: «ما لا يدوم بقاؤه».

وقيل: «هو ما يقل بقاؤه؛ وهو مأخوذ من قولهم: "حُمَّى عارضة"؛ إذا اعتقدوا زوالها، وقولهم: "عَرَضَ لي عارضُ شُغْلٍ[1]".

وقد ورد في القرآن، قال ـ تعالى ـ: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ﴾[2] فسمّى الله ـ تعالى ـ الدنيا "عرضا"، لسرعة زوالها وانتقالها.

ويقال: "هذا عرض الدنيا"؛ أي ما يقل بقاؤه، ثم أخذه أهل الاصطلاح من المتكلمين، فاستعملوه في المعاني المتعاقبة على الجواهر، مثل: الحركة، والسكون، مما يستحيل بقاؤه، وقالوا: / إذا كان هذا الاسم موضوعا في اللغة لما هو قليل البقاء، [ص: 07 فيكون ما[3] هو مستحيل البقاء أولى بهذا الاسم، حتى قالوا في حدِّه: «هو ما يستحيل بقاؤه». وأَثَرُ الاصطلاح فيه أنه خَصَّصَ ما عمَّمَتْه اللغة.

المسألة الثانية:

في مدلوله في اصطلاح المتكلمين

ولهم فيه تعريفات:

[4]الأول: قال أبو المعالي: «**العرض هو المعنى القائم بالجوهر**»[5]، وتبعه أبو عمرو على هذا التعريف.

---

(1) في الأصل: شعل، (م): شمل؟؟.

(2) الأنفال/ 68.

(3) في الأصل: لما؟؟.

(4) زاد (ر): التعريف.

(5) الإرشاد، ص: 39.

والكلام فيه في ثلاثة أبحاث:

- البحث الأول: في تفسير ألفاظه.
- [والثاني: في وجه التحرز بها.
- والثالث: في الانتقاد عليه.

البحث الأول: في تفسيرألفاظه][1]

أما «المعنى»: فهو في اللغة: «عبارة عن كل ما اعتنى به المتكلم وقصده، سواء كان جوهرا أو عرضا أو حالاً ـ عند من أثبته ـ».

[وأما في الاصطلاح، فهو: «عبارة عما اعتُنى به من الأعراض».

وأما «القائم»: فهو يطلق في اللغة ويراد به معان:

- **أحدها**: المنتصب القامة؛ كقولهم: "قام فلان عن مكانه"؛ إذا انتصب][2].
- **وثانيها**: الكفاية؛ كقولهم: "فلان قائم بفلان[3]"؛ إذا كان كافيا بمؤنته، ولم يحوجه إلى غيره.
- **وثالثها**: القيام[4]؛ بمعنى النَّفاق، يقال: "قام السوق" إذا نَفَقَ.
- **ورابعها**: الملازم؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ﴾[5]؛ أي: رقيب ملازم.

---

(1) سقط من (م).

(2) سقطت أيضا من (م).

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(ر): القائم.

(5) الرعد/ 34.

وهذه المعاني لا يصح منها في العرض إلا الملازم؛ لأنه ملازم للجوهر في الوجود.

البحث الثاني: في وجه التحرُّز

فقوله: «**المعنى**»: كالجنس، يصدق على الصفات القديمة، والحادثة، والأحوال.

وقوله: «**القائم**»: أخرج به الحال؛ لأنه لا يتّصف بالقيام بالغير حقيقة إلا الصّفات الوجودية، والأحوال ليست وجودية.

وقوله: «**بالجوهر**»: أخرج به[1] الصفات القديمة.

البحث الثالث: في الانتقاد عليه

وذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أن المعنى لفظ مشترك، والمشترك مجمل، والحد إنما يؤتى به للبيان، والإجمال ينافي البيان.
- **والثاني**: أن "القائم" أيضا من الألفاظ المشتركة ـ على ما تقدم ـ. وقال بعضهم: «هو حقيقة في المنتصب القامة، مجاز في غيره». وعلى التقديرين لا يصح التعريف به.

والتعريف الثاني: قال سيف الدين: «والمختار أن يقال: "**هو المعنى الموجود، الذي لا يُتصوّر بقاؤه [زمانين]**[2]"»[3].

فقولنا: «**الموجود**»؛ احتراز من الأعدام[4]؛ لأنها غير موجودة.

---

(1) (ق): احترز به من.

(2) سقطت من جميع النسخ، والإضافة من كتاب الآمدي.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 153.

(4) في الأصل وغيره: الأحوال، والتصحيح من كتاب الآمدي.

وقولنا: «**لا يتصور بقاؤه**»؛ احتراز عن الجواهر؛ لأنها قد تبقى.

وهذا هو المناسب للغة[1]؛ لأن فيه تخصيص ما عمّمته اللغة. وأما ما ذكره أبو عمرو، فليس فيه ما يشعر بالمعنى اللغوي.

وقيل: «**العَرَض ما أوجب لمحلِّه حُكْماً**».

وقيل: «**ما يعرض في الجوهر، ويتغير من حال إلى حال**».

وقيل: «**ما كان صفة لغيره**».

وقيل: «**هو[2] المقبول للجوهر**»، كما يقال: «**الجوهر: هو القابل للأعراض**».

وقالت المعتزلة: «**العرض ما يعرض على الجوهر في الوجود**».

وقالت الفلاسفة: «**العرض هو الموجود في الموضوع**»[3].

المسألة الثالثة:
في أقسام العرض

ولهم في ذلك طريقان:

- الطريقة[4] الأولى: للمتكلمين.

- والطريقة الثانية: للحكماء.

---

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الآمدي، الأبكار: 3/ 151.

(4) سقطت من (ر).

فأما **طريقة المتكلمين**؛ فقالوا: العرض إما:

- أن يكون مشروطا بالحياة.
- أو لا يكون مشروطا.

1- **والأول**: كـ: العقل، والعلم، والقدرة، والإرادة،[1] والسمع، والبصر، والكلام[2]، والإدراك، والنظر، والظن[3]، والشك، والوهم، والسهو، والنسيان، والذهول، والغفلة، والتقليد، والجهل، والعجز، والكراهة، والموت، والصمم، والعمى، والخرس، والآلام، واللذات.

2- وأما ما لا يكون مشروطا بالحياة، فهي الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس:

- أما المحسوس بالقوة السامعة، فـ: الأصوات، والحروف.
- وأما المحسوس بالقوة الباصرة، فـ: الأضواء، والألوان.
- وأما المحسوسة بالقوة الذائقة، فهي: الحلاوة، والمرارة، [والملوحة][4]، والدسومة، والحموضة، والعفوصة[5]، والقبض، والتفاهة.
- وأما المحسوس بالقوة الشامَّة، فهي: الطيب، والنتَن[6]. / [ص: 108]
- وأما المحسوس بالقوة اللاَّمسة، فـ: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة،

(1) أضيفت صفة الحياة في غير (ر) و(م).
(2) ساقط من (م).
(3) ساقط من (م).
(4) سقطت من الأصل.
(5) مصدر: عَفِصَ، وعَفِصَ الطعام: كان فيه مرارة وتَقَبُّض.
(6) نتُن ونَتَنَ الشَّيءُ: خبُثت رائحته وفَسد، عَفِن.

واللطافة، والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والملوسة، والخشونة، والثقل، والخفة، والصلابة، واللين، والجفاف.

ومن[1] القسم الذي لا يشترط فيه الحياة: الأكوان؛ وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون[2].

فهذه إشارة إلى جملة مختصرة من أقسام العرض.

قال بعض المتأخرين: «ولم يقم دليل على انحصارها، ولا على انحصار أنواع كل جنس منها، [وما يعدّونه من ذلك، إنما هو من طريق الاستقراء][3]».

واعلم أن الكلام على كل جنس من أجناس هذه الأعراض من المباحث النفيسة الغامضة لا يحتملها[4] هذا «**المختصر**»[5].

الطريق الثاني: للحكماء، قالوا: المقولات عشر: المقولة الواحدة من الجوهر، وتسع من الأعراض، وهي:

- الأين.
- والمتى.
- والنسبة المتكررة.
- والوضع.

---

(1) (ر): وأما.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 136.

(3) سقط ما بين المعقوفين.

(4) (م): يتحملها.

(5) هو مختصر إذا قيس بكتب الرازي: "المطالب العالية"، و"نهاية العقول"، و"المباحث المشرقية"، وبـ"أبكار الأفكار" للرازي وغيرها من مطولات الأشاعرة.

- والمِلك.
- وأن يفعل.
- وأن ينفعل.
- والكم.
- والكيف.

وليس لهم في الحصر دليل سوى الاستقراء.

۞ فأما «**مقولة الأين**»؛ فهي: «**عبارة عن حصول الشيء في مكانه**»، وهو المسمى بـ«الكون»، والحكماء يعبرون عنه[1] بـ«الأين»؛ لأنه يذكر في جواب: "أين كذا؟"، فيقال حقيقةً على المحلِّ المساوي لمقداره، وبالمجاز على ما هو أوسع منه؛ فيقال: "الماء في الكوز"؛ إذا ملأه حقيقة، و"زيد في البيت" مجازا.

۞ **المقولة الثانية**: «**مقولة المتى**»؛ وهي: «**عبارة عن الحصول في الزمان أو في طرفيه**»؛ فإنّ كثيرا من الأشياء يقع في طرف الزمان أو في أزمنته، ومع ذلك يصح أن يُسأل عنه بـ«متى».

والفرق بين «الزمان» و«الآن»؛ أن الزمان يقبل التجزئة، والآن لا يقبلها. وقد يكون حقيقة كقولك: "زيد سافر عند الزوال"، ومجازا كقولك: "زيد[2] سافر في يوم كذا أو شهر كذا".

۞ **المقولة الثالثة**: «**مقولة النسبة المتكرّرة**»، ويعبّرون عنها بـ«المضاف[3]»،

---

(1) (م): عليه.

(2) زاد (ر): إليه.

(3) سقطت من (م).

«والإضافة: هيئة يصير بها الاثنان متضايفين، وهي نسبة بينهما». وبها يقال لكل واحد منهما: "إنه مضاف"؛ كالأبوة، والبنوة، والفوقية، والتحتية[1].

وقولهم: «المتكرّرة» هذا اختيار المحصّلين، وزعم بعضهم أنها معنى واحد. وهذا لا يصح؛ لأن إضافة الابن إلى الأب بجهة غير جهة إضافة الأب إليه، وأيضا فهي واقعة بين الدليل والمدلول، والعلة والمعلول، ويمتنع فيها الاتحاد؛ لأن إضافة كل واحد منهما إلى الآخر غير إضافة الآخر إليه.

واختُلف فيها، هل هي موجودة في الأعيان، أو لا وجود لها إلا في الأذهان؟

فقال المتكلمون: «إنها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الأعيان مثل الكلية والجزئية».

وبعض المعتزلة قال: «هي أمور وجودية».

۞ **المقولة الرابعة: «مقولة الوضع»**؛ وهي **«الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه من: الموازاة، والمحاذاة، و الانحراف، والقرب، والبُعد»**.

وهي على ضربين: طبيعي؛ مثل ترتيب أجزاء بدن الإنسان، وعَرَضي: مثل القيام، والقعود، والاضطجاع.

۞ **المقولة الخامسة: «مقولة المِلْك»**؛ وهي: **«عبارة عن كون الشيء محاطا بغيره؛ بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به كالتقمص، والتختّم»**. وهي ضربان:

- طبيعي: مثل الجلد في الحيوان.
- وعَرَضي: مثل لُبْس الثياب، والانتعال، ولُبْس الخاتم.

۞ **المقولة السادسة: «مقولة أن يفعل»**؛ وهو: **«التأثير؛ أي هيئة تعرض من تحريك**

(1) راجع، الرازي، المحصل، ص: 125-126.

الفاعل [في المنفعل][1]**، كإسخان الحار للبارد، وترطيب الرطب لليابس»**.

۞ **المقولة السابعة: «مقولة أن ينفعل»**؛ وهي عبارة عن التأثر، والتغير، والتنقل، والاستحالة، ويعبّرون عن هذه المقولة والتي قبلها بالفعل والانفعال.

والفرق بينهما، أن «**مقولة أن ينفعل**»: **هيئة من تحريك المنفعل، وليس هيئة التحريك هي هيئة التحرّك، وإن كانت الحركة واحدة**؛ وهي استكمال المتحرّك بما هو متحرك عن المحرَّك.

۞ **المقولة الثامنة: «مقولة الكم»**: والكم: «**عبارة عما يقبل التقدير**[2] **لذاته**».

وهي إما أن يكون، بحيث لا يحصل بين الأجزاء حد مشترك، وهو: «**العدد**».

وإما أن يحصل/ ، وهو: «**المقدار**». [ص: 109]

وهو إما أن يقبل القسمة في جهة واحدة، وهو: «**الخط**».

أو في جهتين وهو: «**السطح**».

أو في الجهات الثلاث وهو: «**الجسم**».

وينقسم إلى: متصل، ومنفصل.

و«**المتصل**»: هو «**ما يكون بين أجزائه حد مشترك**»؛ كالنقطة بين النقطتين في الخط، والآن بين الماضي والمستقبل.

و«**المنفصل**»: هو «**ما لا يكون بين أجزائه حد مشترك كالعدد**[3]».

---

(1) سقطت من الأصل ووردت في بقية النسخ.

(2) في الأصل: التدبير.

(3) ساقط من (م).

والمتصل ينقسم إلى:

- «**قار**» كـ:الخط، والسطح، والجسم التعليمي؛ والمراد به أخذ مجرّد الطول، والعَرَض، والعُمْق، بدون مادة.

- «**وغير القار**» كالزمان.

⊛ **المقولة التاسعة: «مقولة الكيف»**؛ وهي تنقسم أربعةَ أقسام:

- **أحدها**: المحسوسات بإحدى[1] الحواس الخمس.

- **وثانيها**: النفسانية.

- **وثالثها**: التهيؤ إما للرفع؛ وهو القوة، أو للتأثر؛ وهو اللاقوة.

- **ورابعها**: الكيفيات المختصة بالكميات[2].

المسألة الرابعة:

في استحالة قيام العَرَض بنفسه

قال سيف الدين: «اتفق جمهور العقلاء القائلين بوجود الأعراض على استحالة قيام العرض بنفسه، خلافا لشذوذ [لا يُعْبَأُ بهم][3]»[4].

واحتجوا على ذلك بوجوه:

---

(1) (م): بأحد.

(2) راجع: الرازي، المباحث المشرقية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي: 1/ 266 والصفحات الموالية.

(3) إضافة من أصل الكتاب الذي نقل منه اليفرني.

(4) انظر: أبكار الأفكار: 3/ 157، وقدم الآمدي بالقول: «وقد اعتمد بعض الأصحاب في ذلك على مسلك ضعيف، وهو أن قالوا: ...»، ثم ذكر ما احتج به اليفرني.

- **أحدها**: أنه لو قام العَرَض بنفسه، لقبل عرضا آخر.

بيان الملازمة هو: أن الجوهر قابل للأعراض، والمصحّح لكونه قابلا لها، إنما هو قيامه بنفسه، ويلزم من ذلك أن كل ما كان قائما بنفسه أن يكون قابلا للعَرَض.

فلو كان العرض قائما بنفسه، لكان قابلا للعرض، وقبول العرض للعرض محال»[1].

- **وثانيها**: «أنه لو قام العرض بنفسه، لكان متحرّكا بحركة لا تقوم به، والأسود أسود بسواد لا يقوم به، وكذلك الأبيض، ونحوه، وذلك باطل بالضرورة»[2].

- **وثالثها**: أنا[3] بضرورة العقل نعلم [استحالة قيام العرض بنفسه؛ إذ لا معنى للعرض إلا كونه[4] صفة لموصوف، وبالضرورة نعلم][5] استحالة وجود صفة من غير موصوف.

- **ورابعها**: أنه لو قام بنفسه لما اختص بمحلٍّ، ويلزم منه ألا يُوجب حُكْماً لجوهر[6] فتوجد الحركة، ولا ينتقل بها جوهر، وهو مُحال.

- **وخامسها**: أن في قيامه بنفسه[7] انقلاب حقيقته[8]، وانقلاب الحقائق محال.

---

(1) عن الأبكار (بتصرف قليل): 3/ 157، ولكن اليفرني لم ينقل ردود الآمدي على الحجة وتفنيدها.

(2) المصدر السابق: 3/ 159.

(3) (م): أن.

(4) (م): بكونه.

(5) سقطت من (ق).

(6) في غير (ر) و(م): بجوهر.

(7) سقطت من (ر).

(8) (ر): انقلابا لحقيقته.

- **وسادسها:** أن قيامه بنفسه ينبني على بقائه أكثر من زمنين، وسيأتي بطلانه.

المسألة الخامسة:

في استحالة قيام العَرَض بالعَرَض

أجمع[1] أكثر العقلاء على امتناع ذلك، إلا[2] الفلاسفة، فإنهم قالوا به[3].

واحتج الأصحاب بوجوه[4]:

- **الأول:** أنه لو قام العرض بالعرض؛ لم يخل إما أن يقوم بمثله أو خلافه:

وقيامه بمثله يوجب له حُكْماً مثل ما يوجبه لمحلِّه، فيكون العلم عالما[5]، والبياض أبيض، وذلك محال. وأيضا، فليس أحدهما بأن يكون محلاً، والآخر حالاً أولى من العكس.

وإن قام بخلافه، فهو إما ضد، أو لا:

والضدان متنافيان، فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حُكْمه، فيكون العلم جاهلا[6] إذا قام به الجهل، والقدرة عاجزة، والإرادة كارهة[7]، وذلك محال.

وإن قام بخلافه، فنسبة المختلفات عند المتضادات نسبة واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض. ويلزم قيام السواد بالحركة، والعلم بالبياض، وغير ذلك مما يُعْلَم بطلانه.

---

(1) (ر): احتج، وسقطت من (ق).

(2) (ر): أما.

(3) انظر: الأبكار: 3/ 160 .

(4) (ر): بوجهين، وهو الأصوب.

(5) في: عالم؟.

(6) في الأصل: جهلا؟.

(7) في الأصل:كراهة، (ر): كراهية.

- **والثاني:** «أنه لو قام العرض بالعرض، فالعرض الذي قام بـه[1] العـرض لا يخلـو إمـا أن يكون قائمـا بنفسه أو بغيره.

لا جائز أن يقال[2] بالأول لمـا سبق في قيام العرض بنفسه[3].

وإن كان الثاني: فمـا قام به أيضا إمـا عـرض أو جـوهر؛ فـإن كـان الأول عرضـا، فالكلام فيه كالكلام في الأول، وهو تسلسل ممتنع، وإن قام بالجوهر فهو المطلوب»[4].

احتج الفلاسفة على أن العرض يقوم بـالعرض بـأن السّـواد[5] يشـارك البيـاض في اللّونية، ويخالفه في السوادية والبياضية، ومـا به الاشتراك غير مـا به الامتياز؛ فاللونية صفة مغايرة للسوادية[6]، قائمة بهـا، وهمـا موجـودان[7]؛ / [لأنـه لا واسـطة][8] بـين الوجـود [ص: 10 والعدم، واللونية عدم[9] قائم بالسوادية، ولا معنى لقيام العرض بالعرض إلا ذلك.

وأيضا فإن العرض يوصف بالوحدة، فيقال: عرض واحد، والوحدة أمر وجودي، فيكون العرض قائمـا بالعرض.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أن اللونية أمر وجودي؛ لأنها لو كانت كذلك، لكانت جنسا، والجنس جزء من النـوع، فلـو كانـت اللونيـة صـفة للبيـاض، يلـزم أن تكـون

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): يكون

(3) سقطت من (ق).

(4) انظر: الآمدي، الأبكار: 3/ 162-163.

(5) (ق): كالسواد.

(6) في الأصل: السواد.

(7) زاد (ر): معا.

(8) (ر): ولا واسطة.

(9) (ق) و(م): عرض.

متأخرة، والجنس ـ لكونه جزءا ـ متقدم على النوع، فيلزم أن يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا معا، وهو محال.

وعن الثاني: أن الوحدة ليست أمرا وجوديا، وإلا لكان لها وحدة أخرى، ويلزم التسلسل، وهو محال[1].

المسألة السادسة:

في استحالة انتقال الأعراض

قال الإمام فخر الدين: «اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع ذلك.

واحتج المتكلمون بوجوه:

- **أحدها**: أن الانتقال عبارة عن الحركة، والحركة عبارة عن «حصول المتحرك في حيز بعد أن كان في حيز آخر»[2]، وهذا لا يتحقق إلا في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز، فلا يكون متحركا بهذا التفسير، فلا يكون منتقلا.

- **وثانيها**: أن حقيقة الحركة انتقال جوهر بها، فينبغي أن لا توجد إلا كذلك. فإذا قررنا انتقالها إلى جوهر، آخر لزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا بجوهر؛ وذلك قلب لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

- **وثالثها**: أنه لو انتقل الانتقال الذي هو الحركة، لافتقر إلى انتقال آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسل، ويلزم فيه قيام المعنى بالمعنى، ويلزم فيه قيامها بنفسها، ويلزم فيه بقاؤها أكثر من زمنين، ويلزم فيه قلب حقيقتها؛ إذ يصير الحالُّ محلاً. وهذه وجوه من الـمُحَالات.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 160.

- **ورابعها**: أن نقول: قيام هذه الحركة بهذا المحلّ لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا. فإن كان واجبا، فيستحيل أن ينتقل منه إلى غيره، ويلزم أن لا يوجد متحركا، وقد تراه ساكنا في بعض الأحوال.

وإن كان جائزا، فالجائز يفتقر إلى مقتض، وذلك المقتضي: إما أن يكون بإيثار واختيار أو موجبا بالذات. فإن كان الأول ففيه تسليم المسألة؛ إذ مقتضاه لا يكون إلا حادثا، وإن كان واجبا بذاته؛ إما أن يقتضي ذلك لها بنفسه، أو لزائد. فإن كان لنفسه لزم الأول، مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى، وإن كان لزائد، دار التقسيم الأول، ولزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى.

المسألة السابعة:

في استحالة قيام العرض الواحد بمَحَلَّيْن

قال الإمام فخر الدين: «اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم؛ فإنه قال: "التأليف عرض موجود قائم بجوهرين لا يزيد عليهما"، وأما ما عداه من الأعراض، فلم يجوّز قيامه بمحلَّين.

وأما الفلاسفة، فإنهم قالوا: «الإضافات أمور وجودية، أعراض[1] قائمة بمحلين[2]. وهي تنقسم إلى: متماثلة الحقيقة؛ كالجوار والأخوة، وإلى: مختلفة الحقيقة؛ كالأبوة والبنوة.

وأما القسم الأول: فقالوا[3]: الجوار عرض قائم بالجارين، وكذلك الأخوة.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) الرازي، المحصل، ص: 163.

(3) سقطت من (ق).

وأما القسم الثاني: فالأبوة عرض قائم بالأب، والبنوة عرض قائم بالابن.

وأما المحقّقون من الفلاسفة، فأحالوا قيام العرض الواحد بمحلين، وزعموا أن الجوار [1]عرض قائم بالجار، ولجاره عرض آخر هو جوار قائم به»[2].

إذا عرفت هذا، فنقول: الدليل على بطلان قولهم من وجهين:

- **الأول**: لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ هو الحالّ في ذلك المحل، لجاز أن يكون الحاصل في هذا[3] [المكان هو الحاصل في ذلك المكان][4]؛ فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين، وهو محال بالضرورة.

وتقريره هو: أن حلول العرض عبارة عن حصوله في الحيز، فلو جاز حلوله في المحلّين، يلزم حصوله في الحيزين بطريق التبعيّة لمحالّه، وإذا جاز ذلك، جاز مثله في الجسم الواحد.

- الثاني: أنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد بعينه موجودا في محلين؛ لأن البديهة حاكمة بأن الذي وُجد في هذا المحل/ ليس هو الذي حصل في المحل الآخر. [ص: 111]

احتج أبو هاشم بـ: "أنَّا نشاهد صعوبة التفكيك بين أجزاء الجسم المؤلف، ولا بد أن يكون بينهما رابط نصف به انفكاك أحدهما عن الآخر؛ وذلك هو التأليف. والرابط الذي هو التأليف [كاف][5] أن يربط بين جوهرين، فإذا انضم إليهما ثالث، قام به وبجاره تأليف آخر، هكذا في المرتبة الرابعة والخامسة، فلا حاجة إلى قيام التأليف الواحد بالثلاثة.

---

(1) زاد (ق): هو.

(2) انظر: الرازي، أساس التقديس: 163.

(3) (ق): ذلكما.

(4) سقطت من (ق).

(5) (ق): كيف؟؟؟ في غيرها: كفى.

والجواب: إن إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام ما ذُكِر من المُحال المعلوم[1] الفساد[2] بالضرورة، فعلى هذا تقول: أجرى الله ـ تعالى ـ عادته بصعوبة تفكيك [بعض الأجسام باختياره وقدرته، وأجرى عادته بسهولة تفكيك][3] بعضها بحسب المشيئة الأزلية، لا راد لأمره، ولا مُعقِّب لحُكْمِه.

وانتهى الكلام في الأعراض.

---

(1) سقطت من (م).
(2) في غير الأصل: الفاسد.
(3) سقطت من (م).

[فصل]: القول في إثبات «الجوهر الفرد»

وهي:

المسألة الرابعة:

[من مسائل الجوهر][1]:

قوله: «**والدليل على ثبوت الجواهر: تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه: فذلك هو الجوهر؛ لأن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه، فكل ما تألف معه، فهو على حكمه، وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر؛ كالذرة والفيل؛ لأن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، وأيضا فإن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: وقبل الشروع في ما ذكره لا بد من ذكر مذاهب المخالفين في هذه المسألة:

قال الإمام فخر الدين: «وتحرير[2] محل النزاع، أنَّا لا نشك أن الأجسام المحسوسة قابلة للانقسامات[3]. فهذه الانقسامات الممكنة، إما أن تكون موجودة بالفعل، أو لا تكون؛ وعلى التقديرين فهي: إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية. فهذه أربعة أقسام لا مزيد عليها في العقل:

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): تحديد.

(3) (ر): انقسامات.

- **الأول**: قول من يقول: "إن الجسم المحسوس مركب[1] من أجزاء متناهية، وكل واحد منهما غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه". وهذا قول أهل الحق من المسلمين قاطبة.

- **والثاني**: قول من قال: "الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل"؛ وهذا قول النظّام من المعتزلة.

- **والثالث**: قول من يقول: "هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه، كما أنه واحد في الحس، إلا[2] أنه قابل لأن ينقسم فيكون اثنين، وكذلك كل واحد من الاثنين، ولا يقف القبول إلى غاية"؛ وهذا قول جمهور الفلاسفة»[3].

- **والرابع**: قول من يقول: "الجسم بسيط واحد في نفسه، لكن قابل لانقسامات متناهية، كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه". قال الإمام[4]: «وهذا قول مردود»، ولم يعزه لقائل.

قوله: «**والدليل على ثبوت الجواهر**».

اعلم أنه ذكر في هذه المسألة دليلين على إثبات الجوهر الفرد، وثلاثة إلزامات يلزم منها بطلان مذهب الخصم.

أما الدليل الأول: فقوله: «**تناهي الأجسام**» إلى آخره.

والثاني: قوله: «**وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر، كالذرة، والفيل**».

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): لا.

(3) انظر: الرازي، المحصل، ص: 164.

(4) يعني: الفخر الرازي.

وأمـا الإلزامـات، فسيأتي بيانها في موضعها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قوله: «**تناهي الأجسام**»:

هذا هو **الدليل الأول**، وقبل الشـروع [في بسـطه][1]، لا بـد مـن بيـان: "النهايـة"، و"اللانهاية"، المضافتان إلى الجسم، ولا بد من بيان "الجسم".

فأمـا «**التناهي**» في الأجسام، فهو: عبارة عن الانقضاء والتمـام، وتنـاهَى الشـيء: بلغ النهاية. والنهاية: «عبارة عن حد الشيء وطرفه»؛ وذلك كالنقطة من الخط، والخـط من السطح، والسطح من الجسم.

وأمـا «**لانهاية**»، فقد يقال حقيقة على:

- مـا لم يكن له طرف القابلية للنهاية؛ كمـا يقال: "لا نهاية لذات الله ـ تعالى ـ".
- وقد يقال على "مـا له نهايـة"؛ وذلـك باعتبـار تعـذّر/ الوصـول إليـه بالحركـة والانتقال؛ إمـا لعدم القدرة على ذلك؛ كالامتداد الكائن بين السمـاء والأرض، وإمـا لـما يلحق المتحرّك في ذلك من العسـر والمشقة؛ كالمسافات المتباعـدة بـين الـبلاد، و"**لا نهاية**" بهذا الاعتبار مجاز. [ص: 112]

وأما «الجسم»، فالكلام فيه باعتبار اللغة والاصطلاح.

أمـا «**الجسم**» باعتبار اللغة فهو: «**المؤلف**». ويدل عليه مـا اشتهر في العرف اللسـاني عندنا إذا أرادوا تفضيل شخص على شخص في التأليف وكثرة الأجزاء قـالوا: "فـلان جسيم"، و"فلان أجسم من فلان"؛ إذا كان أكثر منه ضـخامة، وتـأليفَ أجـزاءٍ؛ فهـي ألفاظٌ وُضعت للمبالغة والمفاضلة.

---

(1) سقطت من (ر).

وإذا كانت دالة على المفاضلة في التأليف والتركيب، فعلى هذا، ذلك[1] اللّفظ يدلّ على أصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل والمفضول، وهو[2] **التأليف والتركيب**. فأصل الجسم ـ على هذا ـ يكون موضوعا للتأليف والتركيب[3].

فإن قيل: «ما ذكرتموه مبني على صحة قولهم: "أجسم" لغة، وقد سئل ابن دريد[4] عن لفظة "أجسم"، فقال: "لا أعرفها"[5]. فدل على أن ذلك ليس [من وضع][6] اللغة.

سلّمنا وروده لغة، لكن "أَفْعَل"، قد ترد لغير المبالغة والتفضيل. ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[7]؛ أي هَيِّن. ومنه قولهم: "الله أكبر"، وليس المراد: التفضيل، بل معناه: [8]الكبير[9].

سلّمنا أن لفظة: "أَفْعَل" للتفضيل، لكن لا نسلّم أن لفظة "أجسم" للتفضيل في التأليف؛ لأنه لا يقال في الجماد بالنسبة إلى غيره: "أجسم" كما يقال في الحيوانات، فلا يقال في الجبل: "إنه أجسم من الذرة"».

---

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل: وهذا.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 79.

(4) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي البصري الدوسي (223-321هـ/ 837-933م) عالم وشاعر وأديب عربي، ومن أعظم شعراء العرب. ولد في البصرة من مؤلفاته: "كتاب جمهرة اللغة"، و"الملاحن"، و"الاشتقاق". وتقلد ابن دريد ديوان فارس فكانت كتب فارس لا تصدر إلا عن رأيه، ومات ببغداد. انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 6/ 2490.

(5) لم يذكر ابن دريد ذلك ذلك في "جمهرته"، انظر (مادة: ج س م): 1/ 475.

(6) (ق): موضع، (م): موضوع.

(7) الروم/ 26.

(8) في غير الأصل زادوا: الله.

(9) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 79.

والجواب عن الأول: أن ذلك خلاف الشائع الذائع[1] من الوضع، وعدم معرفة ابن دريد لذلك ـ إن صح ـ، لا يدل على إبطاله؛ فإن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه.

والذي يدلّ على صحة الإطلاق أيضا، ما اشتهر من قول العرب: "أجسم الرجل جسامة"، كما قالوا: "أبدن بدانة"، وكذلك قولهم: "رجل جسيم". والمراد[2]: المبالغة في التأليف[3].

وعن الثاني: أنه مندفع بأنَّا لا ندعي[4] أن لفظة "أَفْعَل" للمبالغة مطلقا، بل إذا وردت مقيدة بـ«من».

وما ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكروه من صور الاستشهاد[5].

وعن الثالث: أنه إنما يلزم أن لو وجَب طرد صور الاشتقاق، وليس كذلك؛ فإن اسم القارورة مشتقّ للزجاجة من قرار المائعات فيها. وما لزم [6]ذلك في الجرّة وغير ذلك مما تقر فيه المائعات، وإن كان واجبا في الأصل، غير أنه قد يتخصّص اللفظ بعرف الاستعمال ببعض مسمياته لغة[7].

وأما بحسب الاصطلاح فقد اختلف فيه:

---

(1) سقطت من (ق).

(2) زادوا في غير الأصل: به.

(3) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 80.

(4) (م): نقول.

(5) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 81.

(6) زادوا في غير الأصل: طرد.

(7) راجع: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 81.

قال سيف الدين: «أمـا أصحابنا فجَرَوْا فيه على مقتضـى الوضع اللّغـوي، فقـالوا: الجسم هو المؤلف، واختلفوا في أقل مـا يقع عليه اسم الجسم[1]:

فقال القاضي: «إذا تألف جوهران فهمـا جسمـان؛ لأن كل واحـد منهمـا قـام بـه تأليف مع الآخر غير تأليف الآخر[2] معه؛ إذ التأليف عرض، والعرض الواحد لا يقوم بمحلين»[3].

وهو اختيار أبي المعالي؛ لأنه قال: «الجسم في اصطلاحهم هـو المتـألِّف، فـإذا تـألَّف جوهران كانا جسما؛ إذ كل واحد منهمـا مُؤْتَلِف مع الثاني»[4].

وهذا اصطلاح منهم على تخصيص مـا عمّمته اللغـة؛ فـإن العـرب أطلقـت اسـم الجسم، ولم تتعرض لأقله ولا لأكثره، وعلى هذا جمـاعة المحققين من أصحابنا.

وقيل: «هو كناية عن جوهرين، [بشـرط الاجتمـاع والاتصال، لا بشـرط الافتراق والانفصال»][5].

وقيل: «هو كناية عن اجتمـاع جوهرين فصاعدا».

وقالت الفلاسـفة[6]: «الجسـم جـوهر يمكـن أن تعـرض[7] فيـه ثلاثـة امتـدادات متقاطعة على زوايا قائمة، والامتداد في جهة واحدة يسمى: طولا، وهذا يوجـد للخـط

(1) في الأصل: الجنس، والتصحيح من بقية النسخ.

(2) سقطت من (ق).

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص: 97.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 39.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): المعتزلة؟؟.

(7) في غير (ر): تفرض.

وحده. والامتداد في جهتين، يسمى: طولا وعرْضا؛ [وهذا يوجد للسطح][1] وحده؛ فإنه ينقسم من جهتين، والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة، / ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاث جهات إلا الجسم وحده»[2]. [ص: 113]

قال بعض علمائنا: «وما قالته الفلاسفة إن أخذوه معقولا، لا وجه له. وإن أخذوه اصطلاحا فلا مشاحة في الاصطلاحات، وإن أخذوه من اللغة، فلا تساعدهم؛ إذ كل مؤلَّف جسم عند العرب، سواء كان كبيرا أو صغيرا، أو مربعا أو مثلثا أو مستديرا أو غير ذلك من الأشكال[3]».

وأما المعتزلة: فإنهم قالوا: «الجسم هو الطويل العريض العميق»[4].

ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم:

فذهب النظّام إلى[5] أنه «مركب[6] من جواهر مفردة لا نهاية لها بالفعل»[7].

وقال قوم منهم: «أقل ما يتركب الجسم من ثمانية وأربعين».

وقيل: «من ستة وثلاثين».

وقيل: «من أربعة وعشرين».

وقيل: «من ستة عشر».

---

(1) في الأصل: وعلى هذا يوجد للسطح.

(2) انظر: ابن سينا، الحدود، ص:22.

(3) في الأصل: الأشكالات.

(4) هذا قول معمر المعتزلي، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 236.

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) (ق) و(م): يتركب.

(7) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 237.

وقال الجبائي: «أقل ما يتركب الجسم من ثمانية أجزاء: أربعة على أربعة، وهذا أقل ما يتكون عنه الطول والعمق»[1].

وقال أبو الهذيل العلاف[2]: «من ستة: ثلاثة على ثلاثة»[3].

وقيل: «من أربعة».

وقيل: «من ثلاثة».

فهذه المذاهب كلها نقلتها الأئمة عنهم.

قال سيف الدين: «وما ذكروه غير سديد:

وأما ما ذكروه من حد الجسم، فيوجب[4] ألا يكون جسما ما لم يجتمع فيه الطول والعرض والعمق مع كونه مؤلَّفا، وهو خلاف الوضع اللغوي ـ كما سبق تحقيقه ـ»[5].

وأما ما ذكروه من المذاهب، فمردود بقول الجبائي، [وقول الجبائي][6] مردود بقول أبي الهذيل، وقول أبي الهذيل مردود بقول من قال: "يتركب من ثلاثة".

قوله: «**في انقسامها**»:

يريد: في افتراقها. و«الانقسام»: الافتراق.

---

(1) بل هو قول معمر، انظر: الأشعري، المقالات: 2/ 236.

(2) العلاف (ت.235هـ/ 850م)، شيخ البصريّين في الاعتزال و من أكبر علمائهم.

(3) الأشعري، المقالات: 2/ 236.

(4) في الأصل: فيوجد.

(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 89.

(6) زيادة لكي يستقيم المعنى، وهي ساقطة في الأصل، أثبتت من بقية النسخ.

قوله: «**إلى حد يستحيل انقسامه، فذلك هو الجوهر**»:

يعني: أنك تعمد إلى الجسم، فتقسمه في الحس، حتى لا يبقى منه شيء ظاهر الحس؛ فإذا عجز الحس عن ذلك، ترجع إليه[1] بالقسمة العقلية، وتتابعه كذلك، حتى يقف على آخر جزء من أجزائه، فذلك الجزء الذي يقف العقل عنده، ويعجز عن قسمته، فهو «الجوهر الفرد» الذي يستحيل انقسامه.

قال ابن بزيزة: «وتحرير[2] ما ذكره أبو عمرو من الدليل، أن تقول: لو انقسم الجسم[3] إلى ما لا يتناهى، لكان مؤلَّفا مما لايتناهى، ووجود ما لا يتناهى مستحيل، فتركيب الجسم مما لا يتناهى مستحيل.

بيان المقدمة الأولى ظاهر؛ لأن تفريق ذي الكمية إلى أجزائه التي تألف منها، فلو كان مؤلَّفا من جواهر لا تتناهى، لما صح وجودها؛ لأن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود.

وإذا استحال وجود الأجزاء، استحال وجود المتجزِّئ، لكن المتجزِّئ موجود، فدلّ وجوده على تناهي أجزائه.

وإنما قلنا: "إن ما لا يتناهى يستحيل وجوده في الخارج"؛ لأن الوجود الخارجي يقتضي تشخّص الوجود فيه وتميّزه، وتشخّص ما لا يتناهى محال»[4].

وقال بعض المشايخ: «ما ذكره أبو عمرو من دليل التناهي مُصَادَرة، وليس

---

(1) في الأصل: عليه.

(2) (ق): تحديد.

(3) سقطت من (م).

(4) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

باستدلال؛ لأن الجوهر هو الجزء الذي ينتهي إليه الانقسام. فالمطلوب ـ إذن ـ انتهاء الانقسام، وهو محتاج إلى دليل لم يذكره، وإنما ذكر تصوير ماهية الجوهر، فإذا تُصورت، فبعد ذلك يَسُوغُ الاستدلالُ على ثبوت التناهي؛ ولذلك قال: «**فهو الجوهر**»؛ فأشار إلى ما ذكره من تصوير[1] الماهية، كما تقول: "الإنسان حيوان ناطق"؛ فذلك هو الإنسان، ولم يتعرّض لصورة الجوهر، هل هي موجودة أم لا؟ لم يذكره بَعْدُ.

قوله: «**لأن القسمة هي الافتراق. والشيء الواحد لا يفارق نفسه**».

اعلم ـ أكرمك الله ـ أن الذي يسبق إلى الأفهام من قوله: «**لأن القسمة هي الافتراق**»، أنه دليل على قوله: «**تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه**»، وأن صورته صورة الدعوى، وما بعده دليل عليها. ويدلّ على هذا الظاهر ما ذكره بعض الأشياخ من الاعتراضِ المتقدِّمِ / ذِكْرُهُ عليه في هذا الكلام. [ص: 14

ويحتمل أن يكون أبو عمرو قصد بهذا الكلام الرد على الفلاسفة، وألزمهم على مذهبهم التناقض؛ لأنهم قالوا: "الجسم المحسوس واحد في نفسه، إلا أنه قابل لانقسامات غير متناهية".

فقولهم: «قابل للانقسام»، والقسمة تقتضي الافتراق، فمن حيث إنهم[2] قالوا: "هو واحد"، ووصفوه بالوحدة، والوحدة تنافي القسمة؛ فألزمهم أبو عمرو في ذلك التناقض بقوله: «**لأن القسمة هي الافتراق**»، «**والشيء الواحد**» من حيث هو موصوف بالوحدة «**لا يفارق نفسه**»؛ أي؛ لا ينقسم.

وهذا الدليل الذي ذكره هو الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاقتراني،

---

(1) (ق) و(م): تصوّر.

(2) سقطت من (ق) و(م).

وهو مركب من مقدمتين:

الأولى: مُوجَبة؛ وهي قوله: «**لأن القسمة هي الافتراق**».

والثانية: سالبة، وهي قوله: «**والشئ الواحد لا يفارق نفسه**».

وسكت أبو عمرو عن نتيجة هذا[1] الدليل؛ لكونها معلومة، وهي: "**لا شيء من المنقسم بواحد**"؛ لأن القسمة في المقدمة الأولى تتضمن المنقسم.

ومثاله أيضا في المادة: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان بجماد.

ويحتمل أيضا أن يكون ما ذكره هو جوابٌ عن تقدير سؤال أورده المخالف، وتقريره: أنا إذا قدّرنا أن الفاعل إذا أراد قسمة الجوهر على السواء، فإن ذلك يؤدي إلى أحد أمرين: فإما أن ينقسم الجوهر، وإما أن يتصف البارئ بالعجز عن قسمته.

قال أبو اسحاق بن دهاق: «والجواب عن هذا السؤال أن تقول: القسمة هي الافتراق، والواحد لا يفارق نفسه، والمستحيل لا يعدّ من قبيل المقدورات، ولا يلزم منه أن يتصف البارئ ـ تعالى ـ بالعجز؛ فإن العجز لا يتعلق إلا بما تتعلق به القدرة، وهو الجائزات، وما لم يكن جائزا فليس بمقدور ولا معجوز»[2].

انظر لفظ أبي إسحاق في هذا الجواب كلفظ أبي عمرو، فيحتمل أن يكون ما ذكره جوابا على تقدير إيراد هذا السؤال في هذا الموضع.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «أراد ـ رحمه الله ـ: أنك إذا قسمت جسما، إنما فرّقت

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/ 90.

أبعاضه بعضها عن بعض؛ فالقسمة والافتراق بمعنى واحد، والشيء الواحد يعني الفرد من الأجزاء، لا يفارق نفسه؛ لأنه لو انقسم، لم يكن واحدا على الحقيقة. فلو انقسم، لكانت الفردية مستحيلة عليه، ولم يكن متّحدا، فكان[1] يفارق نفسه[2]، ومفارقة الواحد نفسه مستحيلة[3]»[4].

ثم قال: «**والواحد على الحقيقة ما لا ينقسم**»:

ولا يقبل القسمة، والذي يقبل القسمة هو الجسم[5] من جوهرين فصاعدا؛ لأنه متألف من أجزاء مفردة، وليس هو بواحد على الحقيقة، وإن كان يسمى واحدا لغة، وهذا ظاهر لا خفاء به.

واعتُرِض على أبي عمرو قولُه: «**لأن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه**» بأن هذا الكلام مُصَادرة؛ لأنّا لا نسلّم وجود شيء واحد لا يقبل الانقسام، بل الانقسام لا نهاية له.

فإذن، لابد من التعرض إلى الاستدلال على بطلان الانقسام إلى غير النهاية، فعند ذلك يثبت الجوهر، وكل ما ذكره مصادرة، [ولم يتعرض][6] بَعْدُ لاستحالة الانقسام إلى غير نهاية.

قوله: «**فكل ما تألف معه، فهو على حكمه**».

---

(1) (م): لكان.

(2) سقطت من (ق).

(3) في الأصل و(ق) و(م): مستحيل.

(4) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود..

(5) زاد (م): المركب.

(6) سقطت من (م).

اعلم أن أحكام الجوهر كثيرة: منها:

- أنه لايفارق نفسه.
- وأنه متحيز.
- وقبوله للأعراض.
- وجواز التأليف والتركيب.
- وافتقاره إلى المخصّص في وجوده.
- والتخصيص في دوام البقاء عليه أكثر من زمن واحد.
- واستحالة تداخله مع مثله.
- وجواز العدم عليه.

فهذه أحكامه. فكل ما تألَّف معه ثبتت له هذه الأحكام؛ لأن الجواهر متماثلة، وما ثبت لأحد المثلين، ثبت للثاني[1] من الوجوب، والجواز، والاستحالة.

قوله: «**وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر، كالذرة والفيل**».

يريد: وبثبوت الجوهر الفرد يقع التفاضل بين الأجسام.

[ص: 115] وقال بعض الشارحين لهذه العقيدة: «قوله: "**وبه**"؛ أي بالتأليف تفضل/ الأجسام بعضها بعضا، وبكثرة الأجزاء وقلّتها؛ لأن الجسم هو: المؤلَّف»، (وهذا هو الدليل الثاني على إثبات الجوهر).

وقد استدل القاضي أبو بكر على إثبات الجوهر بهذا الدليل بعينه، فقال: «والدليل

(1) (ر): للآخر.

على إثبات الجوهر: أن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا[1] غاية لمقادير الذرة، ولا لمقادير الفيل، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر. ولو كان كذلك، لما كان أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير[2]»[3].

قال ابن بزيزة: «وتحرير ما ذكره أبو عمرو من الدليل، أن نقول: لو كان الجسم مركّبا من أجزاء لا تتناهى ـ على ما ذهب إليه النظّام من المعتزلة ـ، لكانت الذرة كالفيل، بل جميعِ أجرام العالم، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنه بتقدير انقسام الفيل إلى ما لا يتناهى، وانقسام الذرة كذلك، يلزم تساويهما في المقدار التركيبي. لكن المساواة معلومة الاستحالة؛ وإذا بطلت المساواة، ثبت التفاضل، وإذا ثبت التفاضل ثبت ما وقع به التفاضل، وهو الجوهر الفرد»[4].

وقال أبو الوليد الباجي: «إن الذرة والفيل لو لم يكن لمقادير كل واحد منهما نهاية، لأمكن أن يُقسم كل واحد منهما نصفين، ويُقسم نصف النصفين، ثم لا يزال يُفعل ذلك إلى أن يجعل من[5] كل واحد منهما دائرة محيطة بالسماوت والأرض. وذلك معلوم البطلان ببديهة العقول».

قال بعض الأشياخ: «إنما أتى أبو عمرو بهذا الدليل، ولم يكتف بما ذكره أوّلاً، لاستشعاره بأن ما ذكره مُصادرة».

قوله: «**وبه**»: الظاهر من كلامه أن الكناية عائدة على الجوهر؛ لأن به تقع المفاضلة

---

(1) في الأصل: ألا.

(2) في غير الأصل زادوا: منه.

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 39.

(4) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

(5) سقطت من (ق).

بين الأجسام.

وقيل: «هي عائدة إلى التناهي المذكور في أول الفصل».

وقيل: «هي عائدة إلى التركيب».

قوله: «**لأن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى. وأيضا فإن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود**».

اعلم أن الذي يسبق أيضا للفهم أن هذا الكلام دليل على ما قبله، ويدل عليه أن قوله: «**لأن**» يُشعر بالتّعليل.

ويحتمل أن يكون أراد بهذا الكلام أن يلزم المحال على مذهب النَّظَّام الذي يقول: "الجسم مركب من أجزاء لا تتناهى بالفعل"[1].

وقد ألزمه المتكلمون ثمانية أوجه من المحالات العقلية، ذكر أبو عمرو منها اثنين:

- **أحدها**: دخول ما لا يتناهى في المتناهي الأطراف؛ وذلك تناقض بيّن، لما فيه من الجمع بين النهاية وعدم النهاية؛ وهو جمع بين النفي والإثبات، [وهو[2] محال][3].

- **وثانيها**: أن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، ويلزم منه مساواة الذرة للفيل، بل مساواة الذرة للعالم بكليته، وذلك محال.

(وهذان الوجهان هما اللذان ذكر أبو عمرو).

---

(1) قال الأشعري في المقالات: «قال النظّام لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية له من باب التجزؤ»، ص: 318، وقال عنه البغدادي عن النظّام في "الفرق بين الفرق": «خالط هشام بن الحكم الرافضي فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله **بالطفرة**»، ص: 113.

(2) في غير (م): وأنه.

(3) سقطت من (ر).

- **وثالثها**: أنه يلزمه مساواة جزء[1] الشيء لكلِّه؛ لأن في كل واحد أجزاء لا تتناهى.

- **ورابعها**: أنه يلزم عدم التفرقة بين القليل والكثير.

- **وخامسها**: أنه يلزمه أن نملة لو قطعت جسما، فقد قطعت ما لا يتناهى، وقطع ما لا يتناهى محال.

- **وسادسها**: أن يكون لما لا يتناهى بداية وغاية.

- **وسابعها**: أن يكون لما لا يتناهى قاطع ومقطوع.

- **وثامنها**: أن يكون ما[2] لا يتناهى يتقدر بالنصف وبالربع وغير ذلك من الأقسام.

وكل هذه الوجوه محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

سؤال: فإن قيل: مقدورات الإله ـ تعالى ـ غير متناهية، ومعلوماته غير متناهية وهي أعم من مقدوراته؛ لأنها تنقسم إلى الواجب، والجائز، والمستحيل، والمقدورات قسم منها؛ [فما يصح أن يعلم أكثرهما يصح أن يراد ويقدّر][3]، فكيف يستحيل أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له؟

والجواب: أن هذا غلط ومغالطة؛ فإن الزيادة إنما ظهرت في المتناهي من الأنواع من الواجب والممكن والمستحيل، وهي متناهية، فتعلَّق العلم بالأنواع الثلاثة، وتعلَّقت القدرة والإرادة بالممكن خاصة، وليس الحكم بعدم النهاية على الأنواع؛ حتى نقول:

---

(1) سقطت من (م)، وفي (ق): أجزاء.

(2) في الأصل و(ق) و(ر): لما؟؟.

(3) الموضوع بين معقوفتين ثابت في (ر)، وساقط من بقية النسخ بما فيها الأصل.

[ص: 116] ظهرت الزيادة فيما لا يتناهى، وإنما الحكم/ بعدم النهاية على آحاد الأنواع، فآحاد الممكن لا تتناهى، وآحاد الواجب لا تتناهى، وآحاد المستحيل لا تتناهى. وإذا كانت آحاد كل واحد من الأنواع لا تتناهى، فلا يُتصوّر ضم بعضها إلى بعض، حتى يقال: "زاد هذا على هذا"، وإنما وقع هذا الخيال لمن أورده من حيث رأى نوعين يندرج أحدهما تحت الآخر، وهو ما يصحّ أن يُعلم، وما يصحّ أن يراد ويقدر، فرأى ما يصح أن يُعْلَم أكثر مما يصح أن يراد ويُقَدَّر. والكثرة التي تخيّلها إنما هي من حيث الأنواع الثلاثة المذكورة؛ فإنها منحصرة؛ فصح فيها القول بالأقل والأكثر لتناهيها.

[فصل]: القول في إثبات الأعراض

قوله: «**والدليل على ثبوث الأعراض: تناوب الأحكام الجائزة، وتعاقبها على الجواهر؛ إذ لو كانت واجبة لها، لاستحال تبدلها، ولتساوت الجواهر فيها. فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله، دليل على معنى يخصصه به، ويتعين قيامه به؛ إذ لو لم يقم به لما كان إيجاب[1] الحكم له أولى من إيجابه لغيره**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن مقتضى الترتيب أن يتكلم على حدوث الجواهر بعد إقامة الدليل على [ثبوتها، ثم بعد ذلك يذكر إقامة الدليل على][2] ثبوت الأعراض، ثم على حدوثها. ولكنه إنما فعل ذلك لفائدة أخرى؛ وهي أن حدوث الجواهر ينبني على أصول أربعة:

- أحدها: إثبات الأعراض.
- وثانيها: إثبات حدثها.
- وثالثها: إثبات استحالة تعري الجواهر عنها.
- ورابعها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

وهذا الأصل الرابع لم يذكره أبو عمرو، وذكره صاحب «**الإرشاد**»[3].

وإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها: أن الجواهر لا تعرى عن الحوادث، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها.

---

(1) في غير الأصل: بإيجاب.

(2) ما بين معقوفتين سقط من (ر).

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 40 و46 وما بعدها.

ووجه بناء حدث الجواهر على هذه الأصول، من أجل أن ذلك من باب الاستدلال على الملزوم باللازم.

وإذا كان المعتمد الاستدلال بتناهي أحد المتلازمين على تناهي الآخر، فلا بد من إثبات زائد على الجوهر؛ إذ الشيء لا يلازم نفسه[1]، وهو قولنا: "إثبات الأعراض". وإذا ثبت الزائد، فلا بد من إثبات التلازم؛ إذ لو لم يكن هناك تلازم، لما ساغ الاستدلال بطريقه؛ وهو قولنا: "إثبات استحالة تعري الجواهر عنها"، وإذا ثبت التلازم، فلا بد من إثبات تناهي أحد المتلازمين، وهو العرض، ليستدل به على تناهي ملازمه، وهو قولنا: "إثبات حدوثها"، ثم إثبات تناهيهما[2] يستدعي إثباته من حيث الآحاد، ومن حيث الجملة، ضرورة أن يقول الخصم: "لا يلزم من تناهي آحادها تناهي جملتها، وأن لها أوّلا[3]، بل هي حوادث لا أوّل لها"، فاضطررنا إلى إثبات تناهي جملتها، وهو قولنا: "إثبات استحالة حوادث لا أول لها".

وفي هذا البناء دليل على حصر الأصول في الأربعة.

وإذا أثبتت هذه الأصول أنتجت ضرورة "أن ما لا يسبق الحوادث حادث".

قوله: «**والدليل على ثبوت الأعراض**».

قال الإمام المازري: «اعلموا ـ أرشدكم الله ـ أن إثبات الأعراض أصل عظيم، وهو مما تمس الحاجة إليه في كثير من أبواب الكلام مع اختلاف معانيها، وهو أيضا العمدة في حدث الجواهر. وبالجملة فعليه مدار الإلهيات. وإذا تقرر هذا، فاعلم أن مقصوده

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): تنافيها؟؟.

(3) في الأصل: أول، وفي (ر) و(م): أوائل.

بهذا الفصل الرد على المنكرين للأعراض، فلا بد مـن تقريـر المـذاهب، ثـم بعـد ذلـك إبطال الباطل منها، وتصحيح الحق»[1].

[مذاهب العلماء في ثبوت الأعراض]

فالذي ذهب إليه جمهور العقلاء إثبات الأعراض.

وقال ابن كيسان الأصم[2] ـ من أهل المِلَّة الدَّهْرية ـ: «إن الأعراض غـير ثابتـة»[3]، وزعموا أن الحوادث منحصـرة في الجواهر والأجسام.

وذهب النظّام إلى إثبات بعضها ونفي بعضها؛ فإنه أثبت الأكوان، وزعم أن الألوان والطعوم والأرايح / أجسـام لطيفـة، مداخلـة للأجسـام الكثيفـة، ومتحيِّـزة معهـا في أمـاكنها[4]. [ص: 17

وحُكِيَ عن [5]الراوندي[6] أنه كان يقول: «إن كثيرا من الأعراض أجسام»، إلا أنـه

---

(1) المازري، المهاد في شرح الإرشاد (مخطوط).

(2) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ البصـري: (201-279هـ/ 816-892م)، الفقيـه، والمفسـر، والمتكلم المعتزلي الشهير.

(3) قال الأشعري: « قال الأصم: لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسـم، ولا يثبت سكونا غيره، ولا فعلا غيره، ولا قياما غيره، ولا قعـودا غـيره، ولا افتراقـا، ولا اجتماعـا، ولا حركة، ولا سكونا، ولا لونا غيره، ولا صوتا، ولا طعما غيره، ولا رائحة غـيره»، مقـالات الإسـلاميين: 1/ 343، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 95.

(4) قال الأشعري في "المقالات": «إن النظام... يزعم أن الطول هو الطويـل، وأن العـرض هـو العـريض. وكان يثبت الألوان والطعوم والأرايـيح والأصـوات والآلام والحـرارة والـبرودة والرطوبـة واليبوسـة أجساما لطافا، ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسـام اللطـاف قـد تحـل في حيـز واحد، وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط»: 1/ 347.

(5) زاد في (ر) و(م): ابن.

(6) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي: (210-250هـ/ 826-864م)، من أعـلام المعتزلـة في القرن الثالث الهجري ولكنه تحول عنهم وانتقدهم بشـدّة في كتابـه "فضـيحة المعتزلـة" ردا عـلى كتـاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة" ثم اعتنق لبرهة وجيزة المذهب الشيعي وله كتاب "الإمامة" من آثار تشيعه =

لا يقول بمداخلتها للأجسام[1].

وإذا تقررت المذاهب، فاعلم أن أهل الحق استدلوا على إثبات الأعراض بطريقين:

- الطريقة الأولى: طريقة المنكرين للأحوال.

- والطريقة الثانية: طريقة المثبتين للأحوال، وهي طريقة أبي المعالي في «**الإرشاد**»، وطريقة أبي عمرو في هذه «**العقيدة**».

❁ فأما <u>**أصحاب الطريقة الأولى**</u>: فاستدلوا على ذلك بوجهين:

- **أحدهما**: أنا إذا رأينا الجوهر متحركا إلى جهة، [ثم رأيناه متحركا إلى جهة][2] أخرى، فندرك ببديهة العقل تفرقة ضرورية بين الحالتين. وكذلك الجسم إذا كان أبيض، ثم صار أسود.

فإن أنكر الخصم التفرقة بين الحالتين، قُطع الكلام معه؛ لأنه جاحدٌ لما عُلم بالضرورة.

وإن اعترف بما قلنا، يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه؛ إذ الشيء لا يفارق نفسه، ولا يخالفها. فدلّ على أن المخالفة المعلومة رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر، وهو العَرَض الذي ابتغينا إثباته[3].

= القصير، ولكن لقاءه بأبي عيسى الوراق الملحد أخرجه من التشيع والإسلام عامة، وتحول بعده ابن الراوندي إلى أحد أهم اللاأدريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 8/ 152.

(1) انظر: الأشعري مقالات الإسلاميين: 1/ 589. وراجع كذلك: الجويني، الشامل، ص: 52-53.

(2) ساقط من (ق).

(3) انظر: الجويني، الشامل، ص: 56.

قال بعض المتأخرين: «**فهذا الدليل من أقوى الأدلة**».

- **الوجه الثاني**: ما يجده الإنسان من اختلاف أحوال نفسه، مما يعرض لها من الأفراح، والأحزان، واللذات، والآلام، والصحة، والسّقم، والجوع، والعطش، وأقواله، وأفعاله، إلى غير ذلك من الأحوال الظاهرة والباطنة. وكل ذلك يجده الإنسان من نفسه ضرورة، وبالضرورة نعلم أن الشيء لا يتغير إلا بما يوجد في ذاته أو يزايل[1] ذاته.

⊛ وأما **الطريقة الثانية**: وهي التي سلك أبو عمرو وأبو المعالي في «**الإرشاد**»؛ فإنها تنبني على أركان:

- **أحدها**: أن الجائز لا يثبت بدلا من جائز آخر [إلا لمرجِّح][2].

- **وثانيها**: أن العدم لا يكون مرجِّحا ولا مُخَصِّصا.

- **وثالثها**: أن صفة النفس لا تتبدّل.

- **ورابعها**: أن ما صح على أحد المثلين صح على مثله.

- **وخامسها**: أن الباقي لا يفعل.

- **وسادسها**: أن الفاعل لا بد له من فعل لأجله يسمى فاعلا[3].

- وسابعها: أن الصفة إذا قامت بمحلٍّ، إنما تُوجِب حُكْمَها لما قامت به، لا لغيره.

---

(1) (ق): مزايل، (ر): يزايد.

(2) سقطت من (م).

(3) زاد في (ر): [انظر التناوب، هو فرع وجود الأحكام، والأحكام فرع عن الأعراض؛ فهو الاستدلال بفرع الفرع على الأصل]؟؟.

فـإذا تقرّرت هذه الأركـان، فتحريـر[1] هذه الطريقة أن نقول: اسـتدل أبـو عمـرو على إثبات الأعراض بالأحكام الكائنة عنها، وفيـه الاسـتدلال بـالفرع عـلى الأصـل، وبالخفي على الجـلي. وهـذه الأحكــام علــى ثلاثــة أقســام: واجبــة، ومستحيلــة، وجائزة.

والقسمـان الأولان باطلان، فتعين الثالث، وهو الجواز.

بيان بطلانهمـا:

أمـا الواجب، فهو الذي لا يتبدّل، وهذه الأحكامُ التَّبَدُّل فيها مُشاهَدٌ؛ فاستحال أن تكون واجبة مع التبدّل.

وأمـا بطلان[2] أن تكون مستحيلة؛ فـلأن المسـتحيل هـو الـذي لا يُتصـوّر، وهـذه الأحكام متصوّرة، فبطل أن تكون مستحيلة.

وإذا بطل الوجوب والاستحالة، تعيَّن الجواز.

ومعنى كون الأحكام جائزة: أنـه إذا اتّصـف الجـوهر بكونـه سـاكنا، بعـد أن كـان متحرّكا، أو متحرّكا بعد أن كان ساكنا، فهذان حكمـان جائزان له، وكل حكم[3] جائز لا بد له من موجب. ثم ذلك الموجب لا يخلو أن يكون نفيا أو إثباتا، والنفي لا اقتضـاء له؛ لأنه عدم، فتعيّن أن يكون إثباتا.

ثم ذلك الإثبات لا يخلو أن يكون نفس الجوهر، أو شيئا زائدا عليه.

وباطل أن يكون نفس الجوهر؛ إذ لو كان الجوهر هو المخصِّصَ لنفسه بكونـه ساكنا

---

(1) (ق): تحديد.

(2) سقطت من (م).

(3) سقط من (ق).

أو متحركا، لاستحال أن تُفقد[1] منه حالة كونه ساكنا أو متحركا ما دامت نفسه، والأمر على خلاف ذلك، فتعيّن أن يكون المخصِّص زائدا على الجوهر.

ثم ذلك الزائد لا يخلو [2]أن يكون مثلا للجوهر أو خلافا له؛ ويستحيل أن يكون مثلا للجوهر؛ فإن مِثْلَ الجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، وقد استحال أن يكون الجوهر هو المخصّص لنفسه، فكذلك يستحيل على مثله ما يستحيل عليه، لتساويهما في جميع[3] صفات النفس.

فتعيَّن بهذا التقسيم/ أن يكون المخصِّص للجوهر بالحُكْم خلافا له. وهو لا يخلو أن [ص: 18 يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا.

ويستحيل أن يكون المخصّص للجوهر بكونه ساكنا أو متحركا في حيز فاعلا مختارا؛ لأن الفاعل لا بد له من فعل، والجوهر باق مستمر الوجود، فلا يصح أن يفعل في حال بقائه.

فتعيّن أن يكون المخصّص للجوهر بحكمه معنى زائدا عليه، قائما به، وذلك المعنى هو العرض الذي أردنا إثباته.

قوله: «**تناوب الأحكام الجائزة**».

اعلم أن «التناوب» من النيابة؛ أي ينوب هذا بدلا من هذا؛ لأن هذه الأحكام تذهب بذهاب موجبها، وموجبها هو العرض، والعرض من صفات نفسه الذهاب، وتعاقب أمثاله على المحل، فكذلك الأحكام الموجبة عنه. فكلما ذهب حكم لذهاب

---

(1) (ر): يقصد.

(2) زاد في (م): إما.

(3) (م): لتناولهما جميع.

موجبه[1] ناب منابه حكم آخر.

وقوله: «**الأحكام**»؛ جمع حُكْم؛ وهي الأحوال. وحقيقتها أنها «صفة لموجود لا تتصف بالعدم، ولا بالوجود».

وقولهم: «صفة لموجود»؛ لا يريدون أنها صفة حقيقة كالذوات.

وقولهم: «لا تتصف بالعدم»؛ احتراز عن الصفات السلبية.

وقولهم: «ولا بالوجود»؛ احتراز عن الصفات الوجودية.

وقوله: «**الجائزة**»؛ احتراز به عن الأحكام الواجبة والمستحيلة. والجائز هو «الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال لذاته». وهذه الأحكام كذلك؛ لأن تبدلها وتعاقبها يدل على جوازها.

قوله: «**وتعاقبها على الجواهر**»:

معنى «التعاقب» أن كل شيء أتى في آخر شيء آخر من غير تَرَاخٍ ولا مُهْلَة، فقد أتى عقبه. وعقب كل شيء: طرفه وآخره، ومنه سميت العاقبة؛ لأنها تأتي في آخر العاجلة بعد انقضائها [متصلة بها][2]. فلما كان الحُكْم يأتي في آخر الحُكْم الذي تقدّم عليه في محلِّه متصلا به، كان بذلك معاقِبا له؛ لأنه أتى في عقبه بعد عدمه.

وإنما كرر التعاقب، وإن كان داخلا في التناوب؛ لأن التناوب أعم من التعاقب؛ لأنه يصدُق مع التعاقب وعدمه، فأتى بلفظ التعاقب، الذي لا احتمال فيه ـ والله أعلم ـ.

---

(1) زاد (ر): عنه.

(2) سقطت من (ق).

واعتُرض على أبي عمرو هذا الكلام[1]؛ فإن قيل: كيف يستدل على ثبوت الأعراض بتناوب الأحكام الجائزة، وجوازُ الأحكام لا يدل على ثبوت الأعراض، وإنما يُستدل بها بعد[2] ثبوتها؟

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: اسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي[3]، فيرد[4] أنها كانت جائزة؛ لأن اسم الفاعل يحتمل أن يكون بمعنى الماضي، والحال، والاستقبال.

قوله: «**إذ لو كانت واجبة لها، لاستحال تبدلَها، ولتساوت الجواهر فيها**».

اعلم أنه استدل على عدم وجوب هذه الأحكام بوجهين:

أحدهما: قوله: «**إذ لو كانت واجبة لها لاستحال تبدلها**»:

واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان ذلك: أن الواجب هو الذي لا يصح تبدّله، ولا يجوز نفيه، ولو كانت هذه الأحكام[5] واجبة للمحل الذي تقوم به، لاستحال عدمها، ولوجب دوامها. لكن عدمها غير مستحيل، ودوامها غير واجب بضرورة المشاهَدة.

وثانيها: قوله: «**ولتساوت الجواهر فيها**»:

يعني لو كانت الأحكام واجبة للجواهر، لتساوت الجواهر فيها. واللازم باطل، فالملزوم كذلك][6].

(1) زاد في (م) ومحصله.

(2) (م): على.

(3) في غير (ر): المضي.

(4) (ق) و(ر): فيريد.

(5) (ر): الأحوال.

(6) الموضوع بين المعقوفتين ساقط من (م).

بيان الملازمة: أنه إذا قام معنى بمحلٍّ كالحركة مثلا، وثبت حكمها فيه، ثبت ذلك الحكم في جميع جواهر العالم، حتى تكون كلها متحركة.

ويلزم من حركة الذرة حركة العالم كله، ويجب له ذلك، فلا يزال متحركا أبدا ما دام وجوده. وكذلك القول في سائر الأحكام الموجَبة عن المعاني؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك. فيلزم أن تكون جميع جواهر العالم عالمة، وقادرة، ومريدة. وهذا باطل بالضرورة.

قوله: «**فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله، دليل على معنى يخصصه به، ويتعين قيامه به**»:

يعني: أن الجوهر إذا اختص بكونه متحركا، بدلا عن كونه ساكنا، أو بالعكس، فذلك الاختصاص، إن كان لذات الجوهر، وجب بقاؤه ببقاء ذات الجوهر، ونحن نعلم/ تبدّله مع بقاء ذات الجوهر، فدلّ على أن الاختصاص لأمر زائد. ثم ذلك الزائد لا يصحّ أن يكون عدما، فلم يبق إلا أن يكون موجودا. وذلك الموجود لا يصح أن يكون فاعلا مختارا؛ لأن الفاعل لا بد أن يكون فعله موجودا، وهذه الأحكام ليست موجودة. [ص: 119]

وقال أبو المعالي: «الفاعل لا يفعل في الباقي»[1]، [وإذا بطل أن يكون فاعلا مختارا، تعيّن أن يكون معنى موجبا[2]. وهو إما أن يقوم بالجوهر أو لا][3]، فإن لم يقم به، استحال أن يوجب له حكما. فتعين أنه قائم بالجوهر.

---

(1) الإرشاد، ص : 41.

(2) راجع المصدر السابق نفسه.

(3) سقطت من (م).

قال أبو المعالي: «وما ذكرناه هو الغرض الذي ابتغيناه، وقد تقدّم بسط هذا **الدليل**».

قوله: «**يجوز على مماثله**»:

يعني على مماثل الجوهر.

[قوله: «**دليل على معنى**»:

[أي الحكم دليل][1] على معنى يخصّصه به، أي يخصّص المعنى ذلك الحكم بالجوهر[2]. [فضمير الهاء في يخصّصه يعود على الجوهر، وضمير الفاعل المستتر فيه يعود على المعنى. والضمير في «**به**» يعود على الحكم][3]][4].

وقوله: «**ويتعين قيامه به**»:

أي: ويتعين قيام المعنى بالجوهر.

قوله: «**إذ لو لم يقم به. لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره**»:

اعلم أن هذا استدلال منه على ما ادعاه من أن المعنى الموجب للحكم لا بد أن يكون قائما بمحل الحكم.

بيان ذلك: أنه يجوز أن يقوم ذلك[5] الحكم به، ويجوز أن يقوم بغيره. فلما كان

---

(1) سقط من (ق).

(2) (ر): للجوهر.

(3) سقط الموضوع بين معقوفتين من (ق).

(4) ساقط من (م).

(5) سقطت من (ق) و(م).

جائزا، افتقر إلى مقتض[1] يخصّصه بمحل الحكم الذي قام به بدلا من غيره، وذلك المقتضي هو المعنى الذي خصّصه به؛ إذ لو لم يقم به لَـمَا كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

(1) (ق): مخصص.

[فصل]: القول في حدوث الأعراض

قوله: «**والدليل على حدوث الأعراض: طريانها على محالّها، وانتفاؤها بعد وجودها، دليل على حدوثها؛ إذ لو ثبت قدمها، لاستحال عدمها**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: هذا هو الأصل الثاني من الأصول الأربعة التي ينبني عليها حدث الجواهر.

واعلم أنه إنما قدّم الكلام على حدوث [الأعراض على الكلام على حدوث][1] الجواهر ـ وإن كانت[2] الجواهر هي المتقدمة في الرتبة؛ من جهة أن حدوث الأعراض هو الطريق الموصل إلى حدوث الجواهر ـ، فهو من باب تقديم الكلام في الوسائل على الكلام في المقاصد، والوسائل مقدمة[3] على المقاصد طبعا، فوجب أن يتقدم الكلام عليها وضعا.

قال أبو المعالي: «والغرض من هذا الأصل يترتب على أصول أربعة:

- منها: بيان استحالة عدم القديم.
- ومنها: بيان استحالة قيام الأعراض بنفسها.
- ومنها: بيان استحالة انتقالها.
- ومنها: [الرد على][4] القائلين بالكُمُون والظُّهُور»[5].

فإن قيل: لم جعلتم حدث الأعراض ينبني على هذه الأصول الأربعة، ولم تكن[6]

---

(1) سقط من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ر): متقدمة.

(4) (ر): إبطال قول.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 41.

(6) (ر): يقل.

أكثر أو أقل؟

فالجواب أن يقال: لأن دليل حدث الأعراض ينبني على أمرين، وهما: الطروء، والانتفاء؛ فيستدل على حدوث الطارئ بطروئه، وعلى حدوث المنتفِي بانتفائه.

وعند تحقيق الطروء، يفتقر إلى إثبات[1] ثلاثة[2] أصول؛ فيلزم الحدث.

[وعند تحقق][3] انتفاء المنتفيِّ يفتقر إلى تلك الأصول الثلاثة بأعيانها، ويختص طرف[4] النفي بأصل رابع وهو: استحالة عدم القديم.

قال الشريف أبو يحيى: «بيان افتقار هذا الأصل إلى الأصول الأربعة: أنا نتعرض أولا إلى تحقيق الطروء، حتى نتبين الأصول الأربعة، فنقول: الحركة إذا طرأت على محل، فلا يخلو إما أن تكون قبل طريانها موجودة أو معدومة:

فإن كانت معدومة، فهو الغرض[5] في حدوثها؛ إذ لا معنى للحدوث إلا وجودٌ تَقَدَّمَه عَدَم.

وإن[6] كانت موجودة، فلا يخلو إما أن تكون في محلٍّ، أو لا:

فإن كانت لا في محلٍّ، فهو ادعاء قيام الأعراض بأنفسها، وهو أحد[7] الأصول الثلاثة؛ فيفتقر إلى إثبات استحالة قيام الأعراض بأنفسها.

[ص: 120] وإن كانت في محل، فلا يخلو إما أن تكون في هذا المحلِّ المشاهَد فيه طريانُها / أو في

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (م).
(3) (ر): عند.
(4) (م): طرفي.
(5) في غير (ق) و(ر): العرض.
(6) زاد في الأصل المنقول عنه: قلتم.
(7) (ر): أصل.

غيره.

فإن كانت في غيره، فلا توجِب لهذا حُكْمـا إلا بالانتقال إليه، فنفتقر إلى الكلام على استحالة الانتقال (و هو الأصل الثاني).

وإن كانت في هذا المحل، ولم توجِب لـه حُكْمـا، فهـو معنـى الكُمُـون، فنفتقـر إلى الكلام على إبطال الكمون والظهور (وهو الأصل الثالث)؛ فإذا بطـل القيـام بـالنفس، وبطل القيام بالغير، تعيّن عدمه.

فعند هذا يقول الخصم: مـا المـانع أن يكون قديمـا [فَعُـدِمَ][1]، فيفتقـر إلى بيـان[2] استحالة عدم القديم، (وهو الأصل الرابع)؟

[ثـم كـذلك][3] الكـلام في طـروء [السكـون؛ هـو الكـلام في طـروء][4] الطارئ»[5].

و إذا تقرر هذا، فنعـود إلى ذكـر الـدليل عـلى إبطـال القـول بـالكُمون، والظهـور، والانتقال، والقيام بالنفس؛ وذلك ينبني على إبطال بقاء الأعراض زمنين، وسيأتي إقامة الدليل على إبطال ذلك في قول أبي عمرو بعـد هـذا: «**والعـرض لا يبقـى زمنـين**»، فليُطالع هذا الأصل من هناك.

وإذا ثبت هذا، فنعود إلى إبطال الأصول الأربعة.

---

(1) ساقطة في (ق)، وفي الأصل: بقدم؟؟ والتصحيح من الأصل المنقول عنه، ومن: (ر) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق): وهذا.

(4) سقطت من (ق) و(ر).

(5) الشريف أبو يحيى، شرح الإرشاد، ص: 40.

الأصل الأول: في إبطال الكمون و الظهور(1)

والكلام في هذا الأصل يستدعي: أولا: معرفة الكمون والظهور.

فـ«الكمون» في اللغة هو: الاستتار. يقال: كمن إذا استتر، وليس هو في هذا الموضع(2) على مقتضى اللغة ضرورة؛ لأن الاستتار إنما يُتَصَوَّر في الجواهر دون الأعراض.

وأما «**الكمون**» الذي أرادوا هنا، إنما «هو عبارة عن وجود معنى لا يقتضي حكمه».

و«**الظهور**»: «وجود معنى يقتضي حكمه»، فالحركة والسكون عند هؤلاء لا يتضادان لأنفسهما، وإنما تتضاد أحكامهما.

ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها.

وإذا تقرر هذا، فالدليل على إبطال الكمون و الظهور وجوه:

- **أحدها**: أن ذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحلِّ الواحد؛ إذ محل الحركة والسكون: الجوهر الواحد، وذلك مُحَال(3).

---

(1) أشهر من نسب إليه القول بـ"**نظرية الكمون والظهور**" هو النَّظّام المعتزلي، ويتمثل هذا المذهب عنده في القول بأن الله ـ تعالى ـ خلق العالم دفعة واحدة، ولم يسبق فرد حادث فردا آخر أو يتأخر عنه في زمان الإيجاد، وإنما تجلى ذلك في ظهور المحدثات من مكامنها، فالله خلق صفات المادة الحادثة، وأكمنها فيها دفعة واحدة، بحيث إن ظهورها فيها بعد لا يتعلق بالذوات المدركة، ولا حتى بإيجاد الله لها في وقت الإدراك، بل بظهور الصفات من مكامنها، بعد أن كان أوجدها الله في أول الأمر، ثم أخذت بعد ذلك تتوالى تترى في ظهورها، عندما وافقت ظروفَها المواتية، وحادت الموانع التي كانت تحول دون ظهورها.
انظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، ص: 97.

(2) (ر): الوضع .

(3) في (ر): بياض.

- **وثانيهـا:** أن المعنى يقتضي حكمه لنفسه، فلو وُجِد غير مقـتضٍ حُكْمـه، لتخلـف عنه وَصْف نفسه، وذلك باطل.

بيان ذلك: أن حقيقة الحركة أن ينتقل بها منتقل، فلو قدّرنا كمون الحركـة في المحـل ولا ينتقل بها منتقل، كان ذلك إبطالا لحكمها، وقلبا لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

- **وثالثها:** أن الكمون والظهور لا يتحقق مع استحالة بقاء الأعراض ـ على مـا يأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ.

فثبت بهذه الوجوه أن الكمون و الظهور محال على الصفات[1].

الأصل الثاني: في استحالة انتقال الأعراض

فإن قيل: لم تنكرون على من يقول: إنه[2] لم يطرأ الشيء عن عدم سابق، بل الطـارئ منتقل إلى المحل الذي شوهد فيه طروؤه من محل آخر، و المنعدم عن ذلك المحل منتقـل عنه إلى محل آخر؟

قلنا: لنا في الجواب عنه وجهان:

- **أحدهما:** أن حقيقة الحركة انتقال جوهر بها، فينبغـي ألا توجـد إلا كـذلك. فـإذا قدَّرنا[3] انتقالها إلى جوهر آخر، لزم طريانُ حالةٍ عليها لا تكون فيها انتقالا بجـوهر[4]، وذلك قلب لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

---

(1) راجـع: الجـويني، الشـامل، ص: 67-68، والـرازي، المحصـل، ص: 187 ومـا بعـدها، والآمـدي، الأبكار: 3/ 174-175.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل و(ق) و(م): قررنا.

(4) (ر): لجوهر.

- **وثانيها**: أنه لو انتقل الانتقال الذي هو الحركة، لافتقر إلى انتقال آخر، و ذلك يؤدي إلى التسلسل.

- وأيضا الانتقال مبني على بقاء الأعراض، و هو محال[1].

الأصل الثالث: في بيان[2] استحالة قيام العرض بنفسه

فإن قيل: بم[3] تنكرون على من يقول: إن الحركة و السكون كانا في الأزل قائمين بأنفسهما، والآن صارا قائمين بالمحلّ؛ [فعندما علقتم[4] قيامها بالمحل]،[5] توهمتم أن ذلك طروء على المحل، و ليس كما توهمتموه، بل كانا قائمين بأنفسهما؟

و الجواب: أن ذلك مُحَال من وجوه[6]:

- **أحدها**: أن هذا ينبني على أن العرض يبقى أكثر من زمن واحد، و سيأتي بطلانه.

- **وثانيها**: أنا بضرورة العقل نعلم استحالة قيام العرض بنفسه؛ لأنه صفة لموصوف، ويستحيل[7] وجود الصفة من غير موصوف.

- **وثالثها**: أن في قيامها بنفسها[8] انقلاب حقيقتها، وهو محال.

---

(1) يراجع أيضا بهذا الخصوص استدلال الرازي في "المحصل"، ص: 160.
(2) سقط من (ق).
(3) (ق) و(ر): لم.
(4) (ق): عقلتم.
(5) ضياع صفحتين جديدتين من (م).
(6) (م): من وجهين؟؟!.
(7) زاد في الأصل: من.
(8) سقطت من (ر).

ويبقى في تقرير هذه الدلالة أصلٌ يُحتاج إليه في أصول الكلام، و هو امتناع قيام العرض بالعرض. وقد تقدم الاستدلال/ على بطلان هذه الأصول الثلاثة في الكلام على الأعراض، فليُنظر هنالك. [ص: 121]

الأصل الرابع: في استحالة عدم القديم

وللأصحاب في ذلك مسلكان: أحدهما: في طرف الوجود، و الثاني: في طرف العدم.

المسلك الأول: في طرف الوجود

هو أن نقول: وجود القديم لا يخلو إما[1] أن يكون واجبا أو جائزا.

فإن كان واجبا استحال عدمه؛ إذ حقيقة الواجب ما لا يقبل العدم.

وإن كان جائزا، افتقر إلى مقتض، والمقتضي لوجوده إما بإيثار واختيار، وإما بذاته:

والثاني يلزم منه بقاؤه؛ إذ لا يصح وجود العلة دون معلولها. وإذا استحال عدم العلة، استحال عدم المعلول.

والأول مُحَال؛ إذ الموقع باختيار حادث[2]، فكيف يُفْرَض قديما.

المسلك الثاني: في طرف العدم

[وذكروا فيه دليلين: أحدهما: على جهة الاختصار، و الثاني على جهة البسط][3].

---

(1) سقطت من (ر).

(2) (م): محال؟؟!.

(3) سقطت من (ق) و(ر) و(م).

– تحرير الأول[1] أن نقول: عدم القديم لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا. [والقسمان الأولان باطلان، فيتعين الثالث.

بيان بطلان القسم الأول: أنه لو كان واجب العدم، لاستحال وجوده، لكن وجوده واجب؛ لأن الفرض إنما هو في موجود قديم ثم عُدم، وكل ما كان وجوده واجبا، كان عدمه مستحيلا.

وبيان القسم الثاني: أنه لو كان عدمه جائزا، لكان وجوده جائزا؛ لأن ذلك حقيقة الجائز. و جوازُ وجودٍ مع فَرْض قِدَمِ وجودِه مما لا يجتمعان.

و أيضا فيه قلب حقيقة القديم.

و إذا بطل القسمان الأولان، تعين القسم الثالث، وهو أن يكون عدم القديم مستحيلا.

– وأما الدليل الثاني: فتحريره أيضا أن نقول: عدم القديم لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا][2]، و هو المطلوب.

والقول بالوجوب باطل؛ [إذ لو كان كذلك لعُدِم][3] أزلا، ولامْتنع البقاء عليه، والقديم لا بد أن يحصُل فيه حقيقةُ البقاء.

وإذا كان جائزا، لا بد له من مقتض، والمقتضي إما نفسُه، أو لا.

ومحالٌ أن يكون المقتضي نفسُه؛ لما فيه من التهافت[4]_[5] في اجتماع نفسه مع عدمه.

(1) هذه الكلمة سقطت من (م).

(2) كل ما وضع بين معقوفتين سقط من (ق) و(ر) و(م).

(3) في الأصل: "إذ لو كان العدم"، وزاد في الطرة: كذلك؟ والتصحيح من (ق) و(ر).

(4) (م): النهاية.

(5) "التهافت": هو تقدُّم الشيء على نفسه، وتأخره عنه. انظر: سعيد بن عبد الرحمن الوجهاني، شرح ذات البراهين، عناية: نزار حمادي، ص: 58.

ومحالٌ أن يكون زائدا؛ لأن الزائد إمـا نفي أو إثبات:

والنفي لا اقتضاء له.

والإثبات إمـا أن يقتضـي بإيثار واختيار أو لا.

[والمقتضي بالإيثار والاختيار لا بد له من فعل، والعدم نفي محض، فامتنع أن يكـون فعلا][1].

والمقتضي لا بإيثار واختيار لا يخلو إمـا أن يكون مثلا أو خلافا.

وباطلٌ أن يكون مِثْلا ضرورة، لتساويهمـا في الـمِثْلِية.

والخلاف لا يخلو إمـا أن يكون ضدا أو لا.

وباطل أن يكون ضدا؛ فإن الضدين لا يجتمعان، فلا يقتضي أحدهما للآخر أمرا.

وإن كان خلافا، فلا يخلو [2]أن يكون له به اختصاص أو لا.

فإن لم يكن له به اختصاص، فلا يصح أن يقتضي له العدم دون غيره؛ فإنَّ نِسْبَتَه إليـه وإلى غيره سواء، فليس الاقتضاء له بأولى من غيره.

وإن كان له به اختصاص، فلا بد أن يجامع وجوده.

و إذا لم يقتض ذلك في زمن قيامه به، فـلا يقتضـيه فـيما بعـده ضرورة؛ لأن[3] صـفة النفس لا تختلف بالأزمـان.

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(2) زاد (ق): إما.

(3) في غير (ر): أن.

و إن اقتضاه في زمن قيامه ـ مع أن قيامه مشروط بوجوده ـ، فيلزم أن يوجد مع وجوده عدمه[1]، و هو محال.

[دليل حدوث الأعراض]

قوله: «**والدليل على [حدوث الأعراض: طريانها على محالها، وانتفاؤها بعد وجودها، دليل على حدوثها**».

يريد أن الجوهر الساكن، إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروؤها على][2] حدوثها، وانتفاء السكون بطروئها يقضي بحدث السكون؛ إذ لو ثبت قدمه، لاستحال عدمه.

فطريان الحركة ينبني على ثلاث شُبَه:

- **إحداها**: أن الحركة لا تقوم بنفسها، وكذلك سائر الأعراض.
- **والثانية**: إبطال القول بالكمون و الظهور.
- **والثالثة**: بيان استحالة بقاء الأعراض.

وينبغي أن يزاد إلى هذه الثلاثة:

- استحالة بقائه أكثر من زمن[3] واحد.
- واستحالة قيام بعضه ببعض.

فتجيء خمسة.

(1) سقطت من (ق).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(3) سقطت من (ق).

– **والسادسة**: استحالة عدم القديم. و هذه الشبهة تَرِد على السّكون.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «ساق أبو عمرو الطروء دليلا[1] على الحدوث، و ساق الانتفاء بعد الوجود ـ وهو العدم ـ دليلا على الحدوث، فهذان دليلان. فعلى هذا يكون الوجود دليلا، / والعدم دليلا. و هذا هو الصحيح؛ فإن وجود العالم دليل على وجود [ص: 122 صانعه، ووجود الحركة دليل على نفي السكون، وعدم السّكون دليل على وجود الحركة. وكل شيئين متضادين، فوجود أحدهما يدل على عدم الثاني، وعدم الثاني يدل على وجود صاحبه»[2].

وليس الطروء هو الظهور؛ لأن الظهور تُسْتَمُّ[3] له[4] هذه التسمية، وتدوم له ما دام باقيا، والطروء لا يتسمى بذلك إلا في أول زمن.

وليس الطروء أيضا هو الحدوث؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، لم يقل أحد بقِدم العالَم، ولا جاز أن يجهل حدوثه.

ولو كان أيضا الطروء هو الحدوث، لكان فيه الاستدلال بالشيء على نفسه، وهو باطل.

قوله: «**إذ لو ثبت قدَمُها لاستحال عدمها**»؛ أي لو ثبت قِدَم العَرَض المتقدِّم، لاستحال عدمه، لكنَّ عدمه غير مستحيل، فلا يكون قديما. وقد تقدم بسط هذا الدليل.

---

(1) في الأصل: دليل؟؟

(2) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود..

(3) (ق): تسمى.

(4) (ر): به.

وهذا الاستدلال مختص بنفي السّكون ـ على ما تقدم ـ، و هو أحد الأصول التي ينبني عليها حدث الأعراض. ولم يذكر منها أبو عمرو إلا هذا الأصل.

وقال بعض الأشياخ: «إنما لم يستدل بدلالة الطروء على الحدوث؛ لأنها معلومة بالضرورة، واستدل بدلالة[1] الانتفاء الذي هو العدم على الحدوث؛ لأنها ليست بضرورية، بل معلومة بالاستدلال.

وتقرير ما وقع عليه هذا الجواب من الشبهة، أن الخصم قال: لِـمَ قلتم: إن عدم العَرَض بعد وجوده دليل على حدوثه، وما المانع أن يكون قديما فعُدِم؟

فيفتقر إذ ذاك إلى إثبات استحالة عدم القديم.

فلذلك قال أبو عمرو: «**إذ لو ثبت قدمها. لاستحال عدمها**».

هذا تمام الكلام في حدث الأعراض، وما انبنى عليه من الأصول.

الأصل الثالث: من الأصول التي ينبني عليها حدث الجواهر:

في إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وهذا الأصل لم يذكره أبو عمرو ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ.

قال أبو المعالي في «**الإرشاد**»: «الاعتناء بهذا الركن يزعزع مذاهب الملحدة»[2].

و اعلم أن قبل الشروع في الاستدلال على بطلان هذا الأصل، لا بد من تقرير مذهبهم.

---

(1) سقطت الباء من الأصل وعوضت بعلى.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 46.

قال أبو المعالي: «مذهب الملحدة: أن العالم لم يزل على ما هو عليه، و لم تزل دَوْرَة الفلك قبل دَوْرَة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح...وأن كل ولد مسبوقٌ بوالد، وكلَّ زرع مسبوقٌ ببذر، وكلَّ بيضة مسبوقةٌ بدجاجة، إلى غير أول»[1].

وإذا علمت هذا، فاعلم أن مِن أصحابنا من أضرب[2] على الرد على هؤلاء، وقال: «قول القائل: "حوادث لا أول لها" متناقض لفظا ومعنى؛ من حيث إن لفظ: "الحوادث" يقتضي الأولية والمسبوقية بالعدم، وقولهم بعد ذلك: "لا أول لها" يقتضي نفي الأولية، ورفع سَبْقِية العَدَم. فالجمع [بين ثبوت الأوليّة، وسبقية العدم، ونفي الأولية، ورفع سبقية العدم، جمع][3] بين النقيضين، وهو محال».

ومنهم من تعرّض للكلام عليهم[4]، وقال: «الدليل على إبطال ما ذكروه وجوه:

- **الحجة الأولى:** لأبي المعالي، وهو: معظم أهل التوحيد أن قولهم: "حوادث لا أول لها"، إنما ذلك في طرف الماضي الواقع الذي دخل في[5] الوجود، لا في طرف المستقبل المتوقَّع الذي لم يدخل في الوجود. ومعلوم أن ما مضى من الحوادث قد انقضى وانصرم الواحد على إثر الواحد، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضي، ولا يكون له آخر[6].

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) (ر): أعرض.

(3) سقطت من (ر).

(4) في (ر): على الرد.

(5) (م): فيه.

(6) نفسه.

• **الحجة الثانية**: أن الحدوث والأزلية تُعلم[1] أنهما متمانعان بالضرورة؛ إذ معنى الأزلية: نفي الأولية، ومعنى الحدوث: إثبات الأولية. فلو قُدّر استمرار[2] الحوادث في الأزل، أدى ذلك إلى الجمع بين الحدوث والأزلية، و ذلك محال.

• **والحجة الثالثة**: أن هذه الدورة التي نحن فيها، إما أن تكون واجبة، أو جائزة، أو مستحيلة: فإن[3] كانت مستحيلة، لم تُتصوّر. و لو كانت واجبة، لم تنعدم. فلم يبق إلا الجواز، والجواز مفتقر إلى الفاعل، والفاعلُ لا بد أن يَسْبِقَ فِعْلَه، فإذا سَبَقَه، فله أوَّلٌ لا محالة./ [ص: 123]

• **الحجة الرابعة**: بطريق الالتزام[4] أن نقول: شرط كل حادث يدخل في الوجود ـ على مقتضى دعوى الخصم ـ أن تنقضي قبله آحاد لا نهاية لها. ومثال[5] ذلك عند التحقيق، أنه لا يحدث حادث إلا بعد[6] انقضاء ما لا ينقضي، وكل ما علق ثبوته بمحال أو على محال، فهو محال. وعند الخصم يتوقف كل حادث من الزرع والدجاجة والبيضة على وجود ما قبله وانقضائه، حتى يترتب عليه[7] وجود الثاني. وإذا لم يكن لهذه الآحاد أول تفتح منه، كيف تنتهي النَّوْبَة إلى هذا اليوم الذي نحن فيه، و إلى هذا الولد، و إلى هذه الدجاجة؟!

فإن قيل: مقامُ أهل الجنة في الجنة، وأهلِ النارِ في النار مؤبَّدٌ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، فكذلك لا يبعد حوادث لا أول لها.

(1) (ر): نعلم.
(2) (ق): إثبات.
(3) (ق) و(ر): فلو، (م): ولو.
(4) في غير الأصل: الإلزام.
(5) (م): وحال.
(6) (ق): عند.
(7) سقطت من (ر).

والجواب عنه من وجهين:

- **أحدهما**: أنه يمتنع وجود حوادث لا أول[1] لها؛ إذ كل ما يدخل في الوجود، فلا بد أن يكون مُنْحَصِراً، وكل منحصرٍ متناهٍ، ولا يمتنع حوادث لا آخر لها. فما يدخل منها في الوجود متناه، وما ينتظر فلا يمتنع نفيُ النهاية عنه؛ إذ ليس شيئا موجودا، وإنما هو شيء يُتوقع وجوده.

- **والثاني**: أن دليلنا على استحالة حوادث لا أول لها لا يطّرد في حوادث لا آخر لها[2]؛ لأن جهة الدلالة انقضاء ما لا[3] يتناهى من الحوادث وتصرّفها، وفيه إثبات فراغ ما لا يتناهى، والجمع بين الفراغ، وعدم النهاية جمع بين النقيضين، وهو محال. وأما الحوادث التي هي تقديرات في العدم، ولم توجد بعد، فلا آخر لها، ولا تفرغ أبدا، وما وجد منها و فرغ فهو متناهٍ، فلم يجمع بين الفراغ، وعدم النهاية. كيف وحوادث لا آخر لها عبارة عن عَدَمَات، على[4] معنى أن ما مِن حادث يدخل في الوجود، إلا ويجوز أن يدخل بعده حادث. وما أبطلناه عليهم من حوادث لا أول لها، إنما هو عبارة عن موجودات يتقدّم بعضها على بعض في الأزل؛ على معنى أن ما من موجود إلا ويجب أن يكون قبله موجود، فأين مقابلة الموجودات بالمعدومات[5]؟ ومقابلة الجواز بالوجوب؟ و توقف الوجود على ما لا يوجد؟ فكيف يتصور الجمع بين الصورتين؟!

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ر).
(3) سقطت من (ر).
(4) (ر): لا.
(5) في غير (م): بالعدميات.

فائدة: مثال حوادث لا أول لها: قول القائل: "لا أدخل هذه الدار، حتى أدخل دارا أخرى قبلها، ولا أدخل أخرى، حتى أدخل[1] أخرى قبلها"، و ليس لها فرض مبتدأ؛ فإنه لا يصح دخول الدار أبدا.

ومثال حوادث لا آخر لها: قول القائل: "لا أدخل هذه الدار[2]، إلا دخلت أخرى بعدها، ولا أدخل غيرها، إلا دخلت أخرى [3]بعدها". فهذا وِزَانُ المسألتين، والله الموفِّق للصواب.

[فصل]: القول في حدوث الجواهر

قوله: «**والدليل على حدوث الجواهر، أن الجواهر لا تعرى عن الاجتماع[4] والافتراق، والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والحركة[5] [والسكون حوادث، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: هذا هو الأصل الرابع من الأصول الأربعة التي ينبني عليها حدث الجواهر، وهو: "بيان استحالة تعري الجواهر عن الأعراض".

واعلم أن قبل الشروع في الاستدلال، لا بد من تقرير المذاهب، [6]فمذهب أهل الحق أن الأعراض قسمان: منها ما له ضد، ومنها ما لا ضد له ـ على رأي من يرى

---

(1) زاد (ر): دارا.

(2) سقطت من (ر).

(3) زاد (م): أيضا.

(4) سقطت من (ق).

(5) بداية سقط طويل من (ق).

(6) زاد (م) و(ر): فنقول.

أن هناك عرضا لا ضد له، و هو البقاء؛ وعللوا كون الشيء باقيا أنه باق ببقاء، فإذا عُدم البقاء، عُدم محلُّه ـ.

والذي له ضد، فإما أن يكون له ضد واحد أو أضداد.

فإن كان له ضد واحد، فلا يخلو المحل[1] عنه، أو عن مثله، أو عن واحد من أضداده.

ونقل عن بعض المُلْحِدة، أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع/ الأعراض[2]. [ص: 24

و نقل عن بعض المعتزلة، أنه يجوز خلو الجواهر عن الألوان دون الأكوان.

ونقل عن الكعبي[3] عكسه؛ أي يجوز خلوها عن الأكوان دون الألوان[4].

وذهب بعض الدهرية إلى أن الجواهر كانت خالية عن الأعراض في الأزل، دون ما لا يزال.

وذهب الصالحي[5] ـ من المعتزلة ـ إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض فيما لا يزال[6] ـ[7].

---

(1) (ر): الجوهر.

(2) انظر: الجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 43.

(3) أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعبي (273-317 أو 319هـ/ 887-929 أو931م) من متكلّمي المعتزلة البغداديين.

(4) انظر: الجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 43.

(5) أبو الحسين الصالحي المعتزلي.

(6) مصطلح "ما لا يزال" يقصد به المتكلمون "الأبد" المقابل لـ"الأزل"، وقد سبق التمييز بينهما في إحالة سابقة.

(7) انظر: الأشعري، المقالات: 2/ 238، والجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 43.

وإذا تقررت المذاهب، فقد استدل أهل الحق على استحالة الخلو بوجوه:

۞ **الحجة الأولى**: أنه صح قَبول الجواهر للأعراض؛ فخلوه من جميع ما يقبله، لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا، و هو المقصود.

لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لزم استحالة قيامها بها، و قد قامت بها، فهذا خُلف.

ولا جائز أن يكون خلوها عن جميع الأعراض جائزا، وإلا لزم اجتماع جميعها، وهو محال.

بيان استحالة الجواز: أنه لو جاز خلوها عن الكل، لجاز اجتماع الكل[1]، ويلزم منه اجتماع الأضداد؛ لأن الجائز ذو طرفين.

۞ **الحجة الثانية**: أنه لو جاز خلو الجواهر عن الأعراض، لجاز وجودها على وجه لا تُعقل فيه لا متماسة، و لا متباينة، ولا متقاربة، ولا متباعدة. ورفع هذه المعاني مرفوع[2] بالضرورة.

۞ **الحجة الثالثة**: أنَّا[3] إذا فرضنا جوهرين متحيِّزين، فلا يخلو إما أن يكونا مجتمعين، أو مفترقين، [أو مجتمعين مفترقين][4] معا، أو لا مجتمعين ولا متفرقين.

لا جائز أن يقال بالثالث؛ إذ هو معلوم البطلان بالضرورة.

ولا جائز أن يقال بالرابع؛ فإن من ضرورة كون الجوهرين متحيزين[5]، أن يكون حيز أحدهما ملاصقا للآخر، أو لا يكون ملاصقا. والأول هو الاجتماع، والثاني هو الافتراق،

---

(1) زاد (ر): فيها.

(2) (ر) و(م): مدفوع.

(3) (ق): أنه، وسقطت من (م).

(4) سقطت من الأصل، وأضيفت من بقية النسخ.

(5) (ر): زاد: لا بد لا يخلو إما.

[والاجتماع و الافتراق][1] كونان، و الأكوان أعراض. وقد قام الدليل على حدوث الأعراض، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها.

وقال بعض الأصوليين: «إن استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل[2]».

[البحث في الأكوان]

قوله: «**والدليل على حدوث الجواهر: أن الجواهر لا تعرى عن الحركة والسكون والاجتماع و الافتراق**»][3].

اعلم أن هذه الأنواع الأربعة هي المعبَّر عنها في اصطلاحهم بـ«الأكوان». ويشتمل الكلام فيها على أربعة أبحاث:

- البحث الأول: في وجه الدلالة منها.
- و الثاني: في معنى الكون والكائنية.
- والثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأنواع الأربعة.
- و الرابع: لأي شيء خُصَّ هذه الأربعة دون غيرها.

البحث الأول: في وجه الدلالة

قال ابن بزيزة: «تحرير ما أشار إليه أبو عمرو من الدليل أن نقول: وجود الجواهر مقترن بوجود الأعراض وجوبا[4]، والأعراض قد أقام أبو عمرو الدليل على حدوثها، والمقارِن للحادث بالوجوب حادث»[5].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقط من (ق).

(3) الموضوع بين معقوفتين ساقط من (ق).

(4) (ق) و(م): وجودا.

(5) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

بيان المقدمة الأولى: موقوف على استحالة العُرُوِّ[1]، والدليل على استحالة العُرُوِّ[2]: أن قبول الجواهر للأعراض المتعاقبة إما أن يكون لذاته، وإما أن يكون لمعنى زائد.

فإن كان لذاته، وجب التلازم بين ذات الجوهر والعرض.

وإن كان لمعنى زائد، [فقبول الجوهر لذلك المعنى الزائد، إما أن يكون أيضا لذاته، أو لمعنى زائد.

فإن كان لذاته، وجب ما ذكرناه من التلازم، وإن كان لمعنى زائد؛][3] فالكلام فيه كالكلام في الأول، و يلزم التسلسل، وهو محال.

وأما بيان الثانية: فهو ظاهر.

وبسط الإمام فخر الدين هذا الدليل بأن قال: «لا أجسام تخلو عن الحوادث، و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[4].

بيان المقدمة الأولى[5]: وهي أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث: أنها[6] لا تخلو عن الأكوان، و الأكوان حادثة، فالأجسام حادثة.

[أما بيان أنها لا تخلو عن الأكوان، فمعلوم بالضرورة][7].

---

(1) (ق): العدم.

(2) (ق): العدم.

(3) ساقط من (م).

(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 338.

(5) سقطت من (ق).

(6) (م): لأنها.

(7) ساقط من (ق).

أمـا بيان أن الأكوان حادثة؛ فلأن كُلَّ كَوْنٍ يجوز عليه العَدَم، وكـل مـا جـاز عليـه العدم، امتنع عليه القدم؛ فهو حادث، فإذن كل كَوْنٍ حادث، و ثبت أن الجسم لا يخلـو عن الأكوان؛ فإذن: الجسم لا يخلو عن الحوادث.

فنقول: / هذه الحوادث إمـا أن يكون لها بداية، أوْ لا: [ص: 25]

فالأول: هو المطلوب.

والثاني: باطل من وجوه:

أحدها: أن الحوادث إمـا أن يكون قد وُجِد منها في الأزل شيء أم لا:

فإن كان الثاني: كان لكل واحد من الحوادث أول، و هو المطلوب.

و إن وجد منها شيء في الأزل، فهو محال لوجهين:

- الأول: أن الأزل ينافي المسبوقية.
- والثاني: أن مـا وجد منها في الأزل، إن كان مسبوقا بغـيره، لم يكـن أزليـا، وإن لم يكن مسبوقا بغيره، فهو أول الحوادث.

فثبـت أن الجسـم لا يخلـو عـن الحـوادث، و ثبـت أن الحـوادث لهـا بدايـة، فيلـزم بالضـرورة أن يكون للجسم بداية، و هو المطلوب.

البحث الثاني: في حقيقة الكون و الكائنية

فقال أبو إسحاق الشيرازي: «**الكون معنى يتخصـص بـه الكـائن في جهـة، أو مـا يتقدّر بتقدير الجهة**»[1].

---

(1) أرجح أن يكون من "كتاب الحدود" له الذي كان الزركشي ينقل منه كثيرا في "البحر المحيط".

وقال الإمام فخر الدين: «**الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز**»[1]، **و هو جنس تحته أربعة أنواع وهي: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق**».

و قال سيف الدين: «اتفق أكثر أصحابنا على أن اسم **الكون مختص بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير المكان، وهو غير خارج عن الحركة، والسكون، والاجتماع، و الافتراق**»[2].

واسم «الكائنية» يختص بنفس اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير المكان، فالكون هو الموجب لاختصاص الجوهر بالحيز، والكائنية نفس الاختصاص بالحيز، وهو المكان، أو تقدير المكان، وهو جار على وفق الوضع اللغوي، ومنه قول العرب: "كان زيد في الدار"، و"هو كائن فيها"، والمراد به اختصاصه بها، وحصوله فيها[3].

وقال ابن التلمساني في «**شرح المعالم**»: «من يثبت الأحوال من المتكلمين يعلّل الكائنية الحاصلة للجوهر بالكون القائم به»[4].

وذهب أبو إسحاق الإسفراييني إلى: «أن كل عَرَض اختص بمحلِّه، فهو كائن فيه، وأنه لا بد له[5] من كون يخصصه لمحله[6] كما في اختصاص الجواهر بأماكنها»[7].

---

(1) الرازي، المحصل، ص: 140.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 179.

(3) سقطت من (ق).

(4) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 184. وفيه (السكون) بدل (الكون).

(5) سقطت من (ر).

(6) في (ق) و(م) و(ر): بمحله.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 179.

البحث الثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأكوان

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري[1] ـ رضي الله عنه ـ: «إذا كان الجوهر في مكان، فالكون الأول فيه سكون، فإن تحرك[2] إلى مكان آخر، فالأول: كون له في المكان، الثاني: سكون فيه وحركة إليه»[3]؛ يعني باعتبارين.

فعلى هذا، يكون تقابل المتحرك والساكن تقابل الأخص والأعم. فكل متحرك ساكن، وليس كل ساكن متحركا. بهذا التفسير والقسمة على هذا مانعة الخلو دون الجمع، والجوهر في أول حدوثه ساكن.

قال التلمساني: «وهذا الاصطلاح، وإن كان بعيدا من اللسان، فهو أقرب إلى مقصودهم في الاستدلال على حدوث الجواهر بملازمتها للحركة والسكون؛ فإنها بهذا التفسير لا تخلو عن ذلك»[4].

و قال أبو العباس القلانسي: «السكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان: أحدهما: في المكان الأول، و الثاني: في المكان الثاني».

وقال سيف الدين: «اتفق أصحابنا وأكثر العقلاء[5] على أن اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول في المكان والخروج عنه.

ثم اتفق القائلون بالأكوان على أن الجوهر، إذا كان في مكان وخرج منه، ودخل في مكان آخر، أن الخروج من الأول هو عين الدخول في الثاني، و الدخول في الثاني عين الخروج من الأول، لا أنه غيرها.

---

(1) (ق) و(م): الجوهري.

(2) في الأصل: ترك؟؟.

(3) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 253.

(4) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 183.

(5) (ق) و(م): العلماء.

واتفقوا على أن الخروج من الأول، و الدخول في الثاني حركة، و أن الكون الثاني في الزمان الثاني إما في المكان الأول أو المكان الثاني سكون.

واختلفوا في الكون الأول في أول زمان حدوث الجوهر، وفي الكون الأول في المكان الثاني، وهو الدخول فيه؛ هل هو سكون، أم لا؟

فذهب المحققون من أصحابنا إلى أنه سكون، ووصفوه في المكان الثاني بالحركة والسكون معا. وقالوا: الخروج عن الأول و الدخول في الثاني حركة عن الأول إلى الثاني، وسكون في الثاني، وبنوا على هذا الأصل صحة القول بأن كل حركة سكون؛ لأن كل حركة لا بد/ أن تكون دخولا في مكان، وليس كل سكون حركة؛ وذلك كالكون الأول والثاني في المكان الأول، و الكون الثاني في المكان الثاني. [ص: 126]

وذهب آخرون من أصحابنا وغيرهم إلى الكون الأول في المكان الثاني لا يكون سكونا»[1].

وقال الإمام فخر الدين في «المحصَّل»: «الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد»[2].

وقال قطب الدين المصري: «قوله: "السّكون" عبارة عن حصوله؛ يريد به: الجوهر الواحد؛ لأنا لو لم نقيّده بالواحد، لكان معناه أن السّكون عبارة عن حصول مسمَّى الجوهر في حيز واحد أكثر من زمان واحد، وإذا تحرك جسم[3] ملتصق بجسم آخر أو جسمين، يلزم أن يكون ذلك سكونا، فلا بد من تقييده بالجوهر الواحد»[4].

(1) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 179.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 140.

(3) زاد في (ق): واحد.

(4) قطب الدين المصري، شرح المحصل في أصول الدين للرازي (مخطوط).

وقوله: "**في الحيز الواحدّ**"؛ لأنه لو لم يقيّده بالواحد[1]؛ لكان الجوهر الواحد إذا تحرك أزمنة، يلزم أن يكون ساكنا؛ لأنه حصل جوهر واحد في مسمَّى الحيز أكثر من زمان واحد، فإذن لا بد من تقييده بحيز واحد.

وقوله: "**أكثر من زمان واحد**[2]"؛ ليميّز بين الحصول الذي هو حركة، وبين الحصول الذي هو سكون، فإن الأول: حصول في زمان واحد، والثاني: في أكثر من زمان واحد.

واعترض على حد الحركة من أربعة وجوه:

- **الأول**: أنه لو كانت الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، لكان الجسم الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة الآن متحركا، ومعلوم أن ذلك باطل؛ فإذن لا بد من تقييده بحصوله فيه بعد أن كان في غيره وعقبه.

- **والثاني**: **أن** الحصول عبارة عن النسبة والإضافة، والحركة ليست من الأمور النسبية[3]، وتعريف ما ليس بإضافي بالإضافي محال.

- **والثالث**: أن الحركة أمر سابق على الحصول، بها يتحقّق الحصول، ولهذا يقال: "تحرك في المكان، فحصل فيه"، وهذا الترتيب مما تقطع بصحته العقول السليمة، فلو كانت الحركة عبارة عن [الحصول، لزم كون المتقدِّم متأخِّرا، وهو محال.

- **والرابع**: أن الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز، فقد انتهت حركته. فلو كانت الحركة عبارة عن][4] حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، لزم أن

---

(1) في غير الأصل: الوحدة.

(2) سقط من (ر).

(3) (ر): الإضافية، (م): الكسبية.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

تكون ماهية الشيء شيئا واحدا[1] هو نفس ذلك الشيء، و هو محال.

واعتُرض على حد السّكون من ثلاثة أوجه:

- **أحدها**: أن الحصول نسبة، والنسب لا وجود لها، والسكون من الأمور الوجودية عند المتكلمين، و تعريف الأمر الوجودي بما ليس بوجودي باطل، إلا أن يجعله عبارة عن أمر يلزمه هذا الحصول.

- **وثانيها**: أن يقال: جعلتم الحركة و السكون عبارة عن حصول الجوهر، وهذا الحصول صادق في الجسم، فتقييده بالجوهر[2]، يجعل الحَدَّ قاصرا[3].

- **وثالثها**: عرَّفتم الحركة والسكون بالحصول في الحيز، و الحصول في الحيز أمر غير معلوم؛ فيكون من تعريف المعلوم بالمجهول، وأنه لا يجوز.

جوابه: أن الجهات والأماكن أمر معلوم بالضرورة[4].

وقال الحكماء: الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة، وهذا أعم من الانتقال من حيز إلى حيز؛ فإن الحركة كما تكون في المكان، تكون في الكيف[5]؛ كانتقال الجسم من البياض إلى السواد، و من البرودة إلى الحرارة.

واعتُرض عليه بأن تعريف الحركة بالانتقال تعريف الشيء بنفسه، وهو محال.

وأما الاجتماع فهو: «**عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين؛ بحيث لا[6] يمكن**

---

(1) في الأصل: شيء واحد؟؟.

(2) في الأصل: فتغييره في الجوهر.

(3) (ق): قاصدا؟؟.

(4) (ق) و(ر): معلوم التصور بالضرورة، (م): معلوم بالتصور.

(5) (ق) و(م): الحيز.

(6) سقطت من (م).

أن يتخللهما ثالث»[1].

[والافتراق: «**عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين، بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث**][2]»[3].

فائدة:

اعلم أن الحركة والسكون ينقسم كل واحد منهما وجوها من التقاسيم:

۞ **التقسيم الأول**: في الحركة [4]تنقسم إلى: ضرورية، واختيارية.

- **فالاختيارية**: هي التي تكون بقصد من المتحرك إلى جهة من الجهات الست.

- **والاضطرارية**: هي التي تكون بغير قصد منه.

۞ **والتقسيم الثاني**: تنقسم إلى: طبيعية، و قصرية.

- **فالطبيعية**: كحركة الماء سُفْلا، وحركة النار عُلُوّاً بطبْعها[5].

- **والقصرية**: هي الحركة التي يعرض لها عارض فيحيلها عن طبعها؛ كحركة الماء علوا، و النار سفلا؛ و ذلك مثل جذب/ عروق الشجر للماء من أسفلها إلى أعلاها [ص: 127] بقوة جاذبة فيها، حتى تجري في جميع أوراقها، وبمثابة انعكاس حركة[6] نار السراج، بواسطة دخان الفتيلة، [إذا طفا سراجها و حوذي به السراج الأعلى؛ فإن ناره تتحرك هابطة بواسطة دخان الفتيلة][7] حتى يسرجها.

---

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 180.

(2) سقط الموجود بين معقوفتين من الأصل و(م) و(ر).

(3) الآمدي، الأبكار: 3/ 180.

(4) زاد في (م): فإنها.

(5) (ق) و(ر): بطبعها.

(6) سقطت من (ق) و(ر).

(7) ساقط من (ر).

وأما السكون، فهو أيضا على قسمين: اختياري واضطراري.

- **فالاختياري**: هو سكون الحي المريد[1] لترك الحركة.

- [**والاضطراري**: هو سكون غير الحي، أو منع الحي عن الحركة قصرا، و هو ينقسم إلى:

- **طبيعي**: كسكون [الأرض.

- و إلى **قصدي**[2]: كسكون][3] الشيء في غير موضعه؛ كإمساك الحجر في اليد[4] في الهواء، وإمساك الزق المنفوخ[5] تحت الماء.

و الله ـ تعالى ـ هو الفاعل لهذه الحركات والسكنات.

البحث الرابع: [لماذا خصّ هذه الأكوان الأربعة بالاستدلال]

أنه إنما خصّ هذه الأكوان الأربعة بالاستدلال، دون سائر أجناس الأعراض][6]، وإن كانت مساوية لها في كثير[7] من الأحكام، من جهة أن ملازمتها للجواهر مُدْرَك بالضرورة.

قوله: «**لا تعرى عن الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون حوادث**».

---

(1) (ق) و(م): القادر.

(2) (ر): قصري.

(3) ساقط من (ق).

(4) سقطت: "في اليد" من (ق).

(5) (ق): المنفوش، (ر): المنفوح.

(6) ساقط من (م).

(7) (ق) و(م): جميع.

اعلم أن هذا الدليل مركَّب من مقدمتين موجَبتين، وهو الضرب الأول، من الشكل الأول، من القياس الاقتراني.

فقوله: «**لا تعرى**»؛ أي لا تخلو عن هذه الأكوان؛ أي هي متصفة بهذه الأكوان. فتحرير هذا الدليل و اختصاره أن تقول:

[1]الجواهر متصفة بالأكوان، والأكوان حوادث، فينتج[2]: أن الجواهر [حوادث، وهو المطلوب.

وقوله: «**ما لا]**[3] **يعرى عن الحوادث لا يسبقها. وما لا يسبقها كان كان حادثا مثلها**».

قال بعض الأشياخ: «هذا استدلال بعد استدلال، ويقال له: الاستدلال المركب، وفيه بُعد».

فائدة

انتهى الكلام في حدث الجواهر والأعراض، ويلزم من حدوثهما حدوث العالم بكليته.

فإذن، حدوث العالم ينبني على عشرة أصول؛ لأنه مركب من: الجواهر والأعراض، وقد تقدم أن حدث الجواهر ينبني على أربعة أصول وهي:

- إثبات الأعراض.

---

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): أن.

(2) (م): فتقول.

(3) ساقط من (م).

- وإثبات حدثها.
- وإثبات ملازمتها للجواهر.
- وإثبات إبطال[1] حوادث لا أول لها.

وحدث الأعراض ينبني على ستة أصول: وهي:

- استحالة القول بالكمون والظهور.
- واستحالة قيامها بنفسها.
- واستحالة انتقالها.
- واستحالة بقائها أكثر من زمن واحد.
- واستحالة قيام بعضها ببعض.
- واستحالة عدم القديم.

فهذه عشرة أصول ينبني عليها حدث الجواهر والأعراض.

وإذا ثبت حدث الجواهر والأعراض، ثبت حدوث العالم بكليته.

هذا هو الذي أجمع عليه أهل الإسلام وغيرهم من الحكماء وأفاضيل العلماء وأساطين الحكمة.

قال الإمام فخر الدين: «اختلف الناس في الأجسام، والمذاهب الممكنة فيها لا تزيد على خمسة:

- الأول: أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وهو قول أكثر[2] أرباب ملل المسلمين واليهود، والنصارى، والمجوس.

---

(1) (ر): استحالة.

(2) سقطت من (ق).

- والثاني: أن الأجسام قديمة بذواتها [وصفاتها، وهو مذهب[1] أرسطا طاليس، وبرقلس، وأبي نصر الفارابي[2]، و أبي علي بن سينا.

- **والثالث**: أن الأجسام قديمة بذواتها][3]، محدثة بصفاتها، وهو مذهب الفلاسفة الذين كانوا[4] قبل أرسطاطاليس بالزمان كتاليس[5]، و فيثاغورس[6]، وبقراط[7]، وسقراط[8]، والثنوية[9].

- و[10]**الرابع**: أن العالم قديم الصفات، محدث الذوات، وهذا لا يقول به عاقل، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

---

(1) (ق) و(م): قول.

(2) الفيلسوف أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي: (260-339هـ/ 874-950م)، "المعلم الثاني".

(3) ما بين معقوفتين سقط من (ر).

(4) في (ق) و(م): قالوا.

(5) تاليس أو طاليس المالطي Thalès: (635-543 ق.م)، من حكماء الإغريق السبعة، اعتبر أب العلوم. رياضي وعالم فلك وفيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية، قال بأن الماء أصل الأشياء كلها، واكتشف عدداً من النظريات الهندسية، ورفض الأخذ بالخرافات والأساطير، انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، ص: 87.

(6) فيثاغورس Pythagore: (580-500 ق.م)، العالم الرياضي والمفكر والموسيقي اليوناني الشهير، تلميذ طاليس، صاحب مدرسة كروتونا بجنوب إيطاليا، والمعروف بنظريته في الرياضيات: "نظرية فيثاغوراس". انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 196.

(7) أبقراط بن إقليدس بن أبقراط الكوسي Hippocrat: (460-377 ق م) أب الطب وصاحب القسم الشهير الذي يلتزم به الأطباء قبل مزاولة المهنة. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص:74.

(8) سقراط Socrate: (469 ق.م-399 ق.م)، الفيلسوف والحكيم اليوناني الشهير، مؤسس الفلسفة الغربية.

(9) الذين يقولون بأصلين للوجود، مختلفين تمام الاختلاف، كل منهما له وجود مستقل في ذاته، وبدون هذين الأصلين لا يمكن فهم طبيعة الكون. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 153.

(10) زاد (ق): والقول.

- والخامس: الوقف، وهو مذهب جالينوس[1]ـ[2].

وهذه المذاهب كلها باطلة [سوى المذهب الأول][3].

والدليل على بطلانها ما تقدم من [إقامة الأدلة على][4] حدوث الجواهر والأعراض.

انتهى الكلام في الباب الأول، وهو الكلام في الدليل الذي هو العالم، وما يتعلق به من الأحكام[5].

---

(1) جلِينُوس اليوناني Claude Galien: (نحو: 129-216م)، أحد أعظم أطباء العصور القديمة. قال القفطي: «جالينوس الحكيم الفليسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس... إمام الأطباء فِي عصره، ورئيس الطبيعيين فِي وقته، ومؤلف الكتب الجليلة فِي صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان. وَقَدْ ضم جالينوس أسماء تآليفه فهرستاً يشتمل على عدة أوراق وذكر مرتبة قراءتها ونبه على طريق تعليمها وهي تزيد على مائة تأليف»، انظر: إخبار العلماء، ص: 99 وما بعدها.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 171-186.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) زاد في (م): والله هو الموفق بمنه.

الباب الثاني:

في المدلول، و هو الكلام في الإلهيات

والكلام فيها في/ ثلاث قواعد: [ص: 128]

- القاعدة الأولى: في الذات، وما يجب لها من الصفات.
- والقاعدة الثانية: فيما يستحيل عليها.
- والقاعدة الثالثة: فيما يجوز عليها.

القاعدة الأولى: في الذات وما يجب لها من الصفات

فأما القاعدة الأولى؛ فالكلام فيها في ركنين:

- الأول: في إثبات ذات[1] واجب الوجود.
- والركن الثاني: فيما يجب له من الصفات.

فأما الركن الأول:

[في إثبات ذات واجب الوجود]

فالكلام فيه يشتمل على خمسة فصول:

- الأول: في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ.
- والثاني: على وجوب وجوده.
- والثالث: وجوده ـ تعالى ـ هل هو نفس ذاته أو زائد على ذاته.
- والرابع: ذات واجب الوجود، هل هي معلومة للشيء أم لا؟
- والفصل الخامس: في خواص واجب الوجود.

(1) سقطت من (ر).

الفصل الأول:
في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود

قال الإمام فخر الدين: «وقبل الخوض في المقصود من هذا الفصل، لا بد من تقرير[1] مقدمات:

⊛ **المقدمة الأولى:** الفرق بين الإمكان و الحدوث

فـ«**الإمكان**»: «**عبارة عن كون الشيء في نفسه؛ بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا**»»[2].

وأما «**الممكن**»، فقيل: «**هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من [فرض]**[3] **عدمه محال لذاته**»[4].

[وقيل: «**الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم من حيث هو هو**»][5].

وقيل: «**هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه من حيث هو هو**».

وهذه التعريفات متقاربة.

وأما «**الحدوث**»: فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: «**وهو كناية عن وجود مسبوق بعدم مضاف إليه**، وإذا استمر زمانين خرج عن هذه التسمية من حيث إنه موجود في زمانين متواليين، فلم يتصور على أصله أن يقال فيه في الزمان الثاني: وجود سبقه

---

(1) (م): تقديم.

(2) الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تح: محمود عبد العزيز محمود، ص: 70.

(3) سقطت من الأصل.

(4) الرازي، المحصل، ص: 101.

(5) سقط هذا القول من (ر).

العدم؛ لأنه وجود سبقه وجود»[1].

وقال القاضي أبو بكر: «الحدوث كناية عن العدم السابق للوجود، لا لعين الوجود».

وأما «الحادث»؛ فقيل: «**هو الموجود بعد العدم**»[2].

و قيل: «**هو الكائن بعد أن لم يكن**».

وقيل: «**الموجود [3]المسبوق بالعدم، أو الموجود عن عدم سابق**»[4].

فتقرر بهذه التعريفات أن «الحدوث» صفة الموجود، وأن «الإمكان» صفة الممكن، والممكن ليس بموجود، فوقع الفرق بينهما.

❁ المقدمة الثانية: [هل الحدوث شرط العلة؟]

«زعم كثير من مشايخ أصول الدين أن علة الحاجة [إلى المؤثِّر هي «**الحدوث**».

ومنهم من زعم أن علة[5] الحاجة][6] هي مجموع الإمكان والحدوث؛ فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة.

---

(1) راجع: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 253.

(2) انظر تعريف الباقلاني للمحدث في "التمهيد"، حيث قال: «المحدث هو الموجود من عدم يدل على ذلك قولهم حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء؛ أي فعل ما لم يكن قبل»، ص: 37.

(3) زاد (ق): هو.

(4) قال الآمدي في "الأبكار": «الحدوث عبارة عن سبق العدم لا نسلم به، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم. وفرق بين الأمرين. وكونه مسبوقا بالعدم، أمر ملازم للحدوث، ومع الحدوث»: 2/ 33.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من (ق) و(م).

ومنهم من قال: "إن علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث"؛ فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة»[1].

قال الإمام[2]: «وعندنا أن الحدوث غير معتبر في تحقق[3] الحاجة، لا بأن يكون [تمام العلة ولا بأن يكون][4] شطر العلة، ولا شرطها.

والدليل عليه: أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه، الذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر، الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة.

فلو جعلنا الحدوث علة[5] الحاجة، [أو جزءا من هذه العلة، أو شرطا لها][6] لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب[7]، و هو محال»[8].

۞ المقدمة الثالثة: [الطريق إلى إثبات واجب الوجود]

أن الطريق إلى إثبات البارئ ـ تعالى ـ، ليس إلا احتياج هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس. ومنشأ تلك الحاجة عند بعضهم هو: «**الإمكان**»، وعلى قول آخرين هو «**الحدوث**»، وعلى قول ثالث هو: «**مجموع الإمكان والحدوث**».

---

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 70.

(2) الرازي.

(3) (ر): تحقيق.

(4) ساقط من النسخ.

(5) سقطت من (م) وزاد (ق): تلك.

(6) ساقط من النسخ.

(7) (ق): بمرتبة أو مراتب.

(8) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 70.

ثم هذه الأصول الثلاثة إما أن تعتبر في الذات، أو في الصفات، فالمجموع ستة طُرُق.

وقال في «المعالم»: «واعلم[1] أنه إنما يستدل على وجود الصانع، إما بالإمكان، أو بالحدوث، وعلى التقديرين: إما [2]في الذوات أو في الصفات»[3]. فهذه أربع طرق:

- **الطريق الأول: الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات:**

لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة، فكل موجود إما أن يكون قابلا للعدم، أو لا؛ فإن لم يقبل العدم، كان الموجود هو واجب الوجود، و هو المطلوب.

[ص: 129] و إن كان قابلا للعدم كانت / حقيقته بالنسبة إلى الوجود والعدم على السّوية، وكل من كان كذلك، لم يكن وجوده راجحا على عدمه إلا لمرجح، وذلك المرجح لا بد أن يكون موجودا، وهو إن كان ممكنا، عاد الكلام فيه، ولزم إما الدور أو التسلسل، وهما محالان، فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته[4].

- **الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الأجسام على إثبات واجب الوجود:**

وهي طريق الخليل ـ عليه السلام ـ حين استدل بأفول [5]الشمس والقمر على حدوثهما في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾[6]، وأثنى الله ـ تعالى ـ عليه بها، فقال: ﴿وَتِلۡكَ

---

(1) سقطت من (ر).

(2) زاد في (ر): أن يكون.

(3) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، تح: سميح دغيم، ص: 33.

(4) راجع: الرازي، المعالم، ص: 33-34.

(5) زاد في (ر): الكوكب.

(6) الأنعام/ 77.

حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[1]. وهذه الطريقة هي التي اعتمدها جمهور المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة، وتقريرها: أن العالم محدَث، وكل محدَث فله محدِث، فالعالم له محدِث.

أما بيان المقدمة الأولى وهي: أن العالم محدَث، فقد تقدّم أن الجواهر والأعراض وما تركب منها حادث.

وأما بيان المقدمة الثانية وهي[2]: أن كل محدَث فله محدِث، فللناس في بيانها وجهان:

- **أحدهما:** أن كل محدَث فهو جائز الوجود لذاته، وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر إلى المؤثِّر.

وإنما قلنا: إن كل[3] ما كان محدَثا فهو جائز الوجود لذاته؛ لأن كل ما كان محدَثا فقد كان قبل وجوده معدوما، ولو لم تكن ماهيته قابلة [للعدم][4]، لما كان معدوما.

وأيضا، فإنّ كل محدَث، فإنه بعد حدوثه موصوف[5] بالوجود، ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود، لما كان كذلك. فثبت أن كل ما كان محدَثا، فإن ماهيته قابلة للوجود والعدم، ولا معنى للممكن إلا ذلك. فثبت أن كل محدَث، فإنه ممكن الوجود والعدم لذاته.

---

(1) الأنعام/ 84.

(2) سقطت من (ق)، وفي (م): وهو.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من الأصل.

(5) في الأصل: موصوفا.

وأمـا [إن كان ممكنا][1]، فإنه مفتقر إلى المؤثر؛ فلأنه لما كان قابلا للوجـود والعـدم، فلولا أن مرجِّحا رجح أحد الطرفين عـلى الآخـر، وإلا لم يكـن تـرجيح أحـدهما عـلى الآخر أولى من العكس، والعلم بذلك ضروري.

-[**الوجه الثاني**: أن العلم باحتياج المحدَث إلى المؤثِّر علم ضروري][2]، والذي يـدل على ذلك أن كل مَن رأى بناءً اضطر إلى العلم بأن له بانياً وصانعاً، حتـى إن مـن جـوّز حدوث ذلك البناء، لا عن فاعل، كان محكومـا عليه بالجنون. فعلمنـا أن هـذه المقدمـة بديهية.

▪ الطريـق الثالـث: الاسـتدلال عـلى إثبـات واجـب الوجـود بإمكـان الأعراض.

وتقريـره أن يقـال: الأجسـام متسـاوية في الجسـمية، ومتـى كـان الأمـر كـذلك، فاختصاص كل واحد منهـا[3] ممـا له من الصفات يكون جائزا؛ لأن كل مـا صـح عـلى الشيء صح على مثله. وإذا كان كذلك، افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصـفته المخصوصة إلى مرجح ومخصِّص؛ وذلك المرجِّح لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهمـا محالان.

▪ الطريـق الرابـع: الاسـتدلال عـلى إثبـات واجـب الوجـود بحـدوث الأعراض.

والعلمـاء حصروا ذلك في نوعين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق.

أمـا **دلائل الأنفس**: فهي الاستدلال بتكوين الإنسان من النطفة، والله ـ تعالى ـ ذكر

---

(1) في الأصل و(ر): وأما أن كل ممكن، (ق): وأما كل ممكن.

(2) ساقط من (ر).

(3) في الأصل: منهما.

هذه الدلالة في كتابه العزيز في آيات كثيرة، وتقريرها أن يقال: النطفة جسم متشابه[1] الأجزاء في الصورة والشكل، ومختلفة الطبيعة في الخلقة. ويدلّ على ذلك ما رُوي[2] في الخبر، أن بدن الإنسان مركب من أعضاء مختلفة في الكيفية[3] والكمية، فهذه أعراض حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلا بد من فاعل آخر يكون واجب الوجود.

وأما **دلائل الآفاق**: فكما قال ـ تعالى ـ ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[4]، وهي: سُفْلِيَّة، وعُلْوِيَّة:

- فالسُّفلية: مجامعها[5] الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن.
- والعُلوية[6]: مجامعها[7] الاستدلال بأحوال الأفلاك.

---

(1) (ر): متساوي.

(2) (ق): ورد.

(3) (ر): الطبيعة.

(4) فصلت/ 53.

(5) (ر): جماعها.

(6) سقطت من (ق).

(7) (ر): جماعها.

الفصل الثاني:
[هل وجوده -تعالى- زائد على ذاته؟]

إذا ثبت أن[1] صانع العالم موجود، فهل وجوده زائد على ذاته أم لا؟

قال صاحب «التذكرة»، «اختلف فيه على أربعة أقوال:

[ص: 130] - أحدها: أن الوجود نفس/ الموجود، وهو مذهب أهل السنة، لا خلاف بينهم في ذلك.

- **وثانيها**: قول المعتزلة: "إن الوجود حال للموجود زائد على وجوده".

- وثالثها: قول الكرامية: "إن الموجود موجود بوجوده، ووجوده معنى زائد على ذاته كعلمه وقدرته".

- ورابعها: قول الفلاسفة: "إن الوجود في الحوادث حال زائد على نفس الموجود، وفي القديم نفس الموجود"[2].

وقال شمس الدين الأصبهاني: «اختلف الناس في الوجود:

فقيل: "إنه طبيعة واحدة في الواجب والممكن:"، وهذا مذهب من قال [بأن الوجود زائد على الماهية.

وقيل: "إنه طبائع مختلفة"، وهذا مذهب من قال][3]: إن وجود كل شيء هو عين ذاته؛ وهو مذهب الأشاعرة، والأول مذهب المعتزلة».

وقالت الفلاسفة: "إن الوجود زائد على الموجود في[4] الممكن دون الواجب"[5].

---

(1) سقطت من (م).

(2) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص:22.

(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تح: محمد عابد الجابري، ص:408.

فعلى القول الأول: لفظ الوجود من الألفاظ المتواطئة.

وعلى الثاني: [1]من الألفاظ المشترَكة.

وعلى الثالث: من الألفاظ المشكَّكة».

وأما سيف الدين فجعل هذه المسألة مسألتين:

- **الأولى**: وجود واجب الوجود، هل هو نفس ذاته، أو زائد على ذاته.

ذهب الأشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة إلى أن وجود واجب الوجود [لا يزيد على][2] ذاته[3]، وخالفهم في ذلك طائفة [من المتكلمين].

ونسبه غيره للقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين.

-**المسألة الثانية**: وجود واجب الوجود، هل هو مشارك لوجود الممكنات في المعنى أم لا؟

«اختُلف في ذلك، فذهب أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصري إلى أنه غير مشارك لها في [المعنى، وإنما هو مشارك لها في][4] الاسم[5].

وذهب الحُذَّاق من الفلاسفة، وبعض المتكلّمين، إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد»[6].

احتج الأشعرية بوجوه:

- **الحجة الأولى**: أن الوجود مقول على القديم والحادث بطريق الحقيقة إجماعا. ولو لم يصدق عليهما بطريق الاشتراك اللفظي، لزم أن يكون صِدْقُه عليهما إما

---

(1) زاد (م) أنه في هذا الموضع وما يليه.

(2) في غير الأصل: هو عين ذاته.

(3) زاد الآمدي: «بل ذاته وجوده، ووجوده ذاته»: الأبكار: 1/ 255.

(4) سقط في الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(5) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100، والآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260 وما بعدها.

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260 وما بعدها، وانظر أيضا: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100.

بطريق المجاز فيهما، وهو خلاف الإجماع، [أو بطريق المجاز في أحدهما دون الآخر، وهو خلاف الإجماع][1] أيضا، أو بطريق **الاشتراك المعنوي**. فيلزم التواطؤ، والحصر ضروري. [والإلزامات الثلاثة كلها باطلة بالإجماع][2]، فصَحَّت الملازمة؛ وهو أنه لو لم يصدق الوجود على القديم والحادث **بالاشتراك اللفظي**، يلزم صدق الوجود على الواجب والحادث بطريق **التواطؤ**، واللازم باطل؛ لأن مدلول [الوجود: إما الذات، وإما صفة زائدة على الذات، وهي صفةُ الوجودية. وأيّاً ما كان، فالاشتراك معنوي[3].

أما إذا كان الذات، فذات البارئ ـ تعالى ـ مخالفة لسائر الذوات، فلا][4] اشتراك بين الواجب والحادث، فلا يصدق الوجود على ذاتيهما بطريق التواطؤ، فينتفي اللازم.

وأما إذا كان الوجود للصفة، فالاختلاف[5] [حاصل في][6] تلك الصفة في القديم والحادث؛ لكونها واجبة في القديم، وممكنة في الحادث. وإذا كانت مختلفة، لم تكن مشتركة اشتراكا معنويا، فلا يصدق الوجود عليهما بطريق التواطؤ.

- **الحجة الثانية**: أن الوجود نفس الموجود، وأنه لا شركة إلا في اللّفظ؛ وذلك أنك إذا علمت وجود شيء لم يصحّ منك الجهل بذاته، وإذا علمت ذاته فقد علمت وجوده. ولو كانا معلومين، لكانا غير متلازمين على أصل الخصم، ويجوز اجتماعهما

---

(1) ساقط من (ق).

(2) في (ق) و(ر) و(م): وانتفاء الثلاثة بالإجماع.

(3) (ق) و(ر): فلا اشتراك معنويا، وفي (ر): معنوي.

(4) ساقط من (م).

(5) في الأصل: فلاختلاف؟؟، (ر): فاختلاف.

(6) زيادة لاستكمال المعنى.

وافتراقهما، فيؤدي إلى أن يكون عالما بذات الشيء جاهلا بوجوده، أو عالما بوجوده، جاهلا بذاته، وذلك محال.

- **الحجة الثالثة**: أن نقول: لو كان الوجود وصفا مشتركا، لكان مغايرا للماهية [لا محالة؛ لأن الماهية من حيث هي تلك الماهية غير مشترك فيها، والوجود من حيث هو مشترك فيه بين سائر الماهيات][1].

ويمتنع أن يكون ما به الاشتراك هو ما وقع به الاختلاف؛ فإذن لو كان الوجود مشتركا فيه، لزم بالضرورة / أن يكون مغايرا للماهية. [ص: 131]

إذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: قيام الوجود بالماهية، إما أن يكون مشروطا [بكون الماهية موجودة، أو لا يكون مشروطا.

فإن كان الأول: فإما أن يكون مشروطا][2] بهذا الوجود أو بوجود آخر، والأول محال؛ لأن الشرط مقدم[3] على المشروط بالذات، فلو كان الشيء شرطا لنفسه، لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال. وإن كان الثاني: لزم أن يكون الشيء موجودا بوجودين، ثم يُنقل الكلام إلى الوجود الذي جعلناه شرطا، ويرِد التقسيم بعينه[4].

وإن كان الثاني: لزم قيام الصفة الثبوتية بما ليس بموجود، وذلك محال.

- **الحجة الرابعة**: أن الوجود لو كان زائدا على الماهية، فلا يخلو إما أن يكون ثابتا، أو لا.

والأول: يوجب التسلسل.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

(3) (م): متقدم.

(4) سقطت من (ر).

والثاني: يقتضي أن يكون[1] الوجود معدوما، فيكون الموجود معدوما؛ لأن الموجود هناك ليس إلا الماهية والوجود، وكل واحد منهما ليس أمرا وجوديا، وهو محال بالضرورة[2].

• **الحجة الخامسة**: لو كان الوجود مشتركا، يلزم أن يكون كل ما جاز [على الوجود، جاز][3] على غيره، وما وجب له، وجب لغيره. وما استحال عليه، استحال على غيره؛ فيلزم أن يكون جميع الموجودات واجبة، ممكنة، وقديمة، وحادثة، وكل ذلك محال.

احتج من قال بأن الوجود زائد، وأنه مقول على الواجب والممكن بطريق التواطؤ: وهو مذهب القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين بحجج:

• **الحجة الأولى**: قال الإمام فخر الدين: «اتفق الحكماء على أن الوجود بديهي التصور، والدلائل العقلية ناطقة[4] بذلك.

واتفق الحكماء[5] على أن كنه الله ـ تعالى ـ غير معلوم للبشر، والبراهين العقلية ناطقة[6] بذلك.

وإذا كان الوجود معلوم التصور، وحقيقة الحق غير معلومة التصور، وجب أن تكون حقيقته غير الوجود[7]»[8].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت هذه الكلمة من (م).

(3) سقط من (ق).

(4) (ق): قاطعة.

(5) (ر): العلماء.

(6) (ق): قاطعة.

(7) (ق) و(ر): غير وجوده.

(8) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 102.

• **الحجة الثانية**: ثبت في علم المنطق، أن الوجوب والإمكان والامتناع كيفيات لِنِسَبِ المحمولات إلى الموضوعات؛ مثلا إذا قلنا: "يجب أن يكون البارئ ـ تعالى ـ موجودا"، فالبارئ هو الموضوع، والموجود هو المحمول. واستناد[1] الوجود إلى تلك الحقيقة هي النسبة، [وهي المسماة بالرابطة، ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا][2] الوجوب[3] كيفية لها[4]. وإذا كان الأمر كذلك، لم يصر إثبات وجوب الوجود في حقه ـ تعالى ـ معقولا، إلا إذا قلنا: إن حقيقته مغايرة لوجوده.

• **الحجة الثالثة**: قالوا: لا خفاء بصحة قول القائل: ذات واجب الوجود موجودة، وهو حكم تصديقي يستدعي محكوما به[5]، ومحكوما عليه. فلو كانت ذاتُه وُجُودَه، كان حاصل القضية: ذاتُه [ذاتُه][6]، أو وجودُه وجودُه، وهو هدر من الكلام.

• **الحجة الرابعة**: إنا نتصور الحقيقة، ونشك في كونها موجودة أو معدومة، والمعلوم غير المشكوك فيه؛ فالوجود زائد على الماهية.

• **الحجة الخامسة**: أن الوجود أوليُّ التصوّر، ولو لم يكن مشتركا، لم يكن الأمر كذلك؛ لأن وجود كل شيء، إذا كان عين[7] حقيقته، وتلك الحقيقة غير أولية [التصور][8]، فالوجود يمتنع أن يكون أولي التصوّر.

---

(1) (ق): وإسناد.

(2) إضافة من "كتاب الأربعين" الذي ينقل عنه اليفرني هنا، ص: 102.

(3) في غير (ق) و(ر): الوجود.

(4) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 102.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من الأصل.

(7) (ق) و(ر): غير.

(8) سقطت من الأصل: وأثبتت من (ق) و(ر).

• **الحجة السادسة**: أن من قال: الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات، يلزمه الاعتراف بأنه مشترك فيه بين الماهيات من حيث لا يشعر به؛ فإن حُكْمَه بأنه غير[1] مشترك فيه غير مقتصر على وجود واحد، بل على كل موجود. فلو كان الوجود مخالفا، كان يحتاج أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك. لكن ليس الأمر كذلك؛ فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك. فإذن[2]، الوجود مشترك في جميع الموجودات.

• **الحجة السابعة**: أنه يشبه بأن العلم بكون[3] الوجود مشتركا من قبيل الأوليات.

بيانه: أنا إذا نسبنا موجودا إلى معدوم، لم[4] تحصل بينهما مناسبة ومشاركة في التحقيق والثبوت، وإذا نسبنا موجودا إلى موجود؛ فإما أن يكون بينهما من المناسبة والمشاركة ما بين الموجود والمعدوم، / وإما أن لا يكون كذلك. [ص: 132]

فإن كان حال[5] الموجود مع الموجود في عدم المشاركة، كحال الموجود مع المعدوم، فهو باطل بالضرورة؛ لأن صريح العقل حاكم بفساد ذلك. وإن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم، فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك فيه.

• **الحجة الثامنة**: أن صريح العقل قاضٍ بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لبطل الحصر[6].

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ر): فإن.

(3) في الأصل: يكون.

(4) سقطت من (ر).

(5) سقطت من (ر).

(6) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 56.

مثاله: إذا قلنا: الأمر: إما نفي، وإما وجود. [فلو لم يكن الوجود مشتركا، لكان نفس الماهية، فيصير قولنا: "الأمر: إما نفي، وإما وجود"][1] نازلا منزلة قولنا: "الأمر: إما نفي وإما سواد". ومعلوم أن هذا لا يفيد الحصر.

- **الحجة التاسعة**: أنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب، والممكن، والقديم، والحادث. والوجود مورد القسمة.

وهذا التقسيم قد شهد العقل بصحته، وإذا ثبت هذا[2]، فنقول: التقسيم الصحيح يستدعي أمرا[3] مشتركا بين القسمتين، ولهذا لا يصح أن يقال: الحيوان إما أن يكون عدما أو حجرا، فلولا أن الواجب والممكن يشتركان في الوجود، وإلا لما صح ذلك[4].

- **الحجة العاشرة**: أنه لو كان الوجود نفس الذات، لكان مسمى الذات واحدا، ويلزم منه أن كل ما ثبت لبعض الذوات أن يكون ثابتا للأخرى ضرورة، للاتحاد في المقتضى، ويلزم أن يكون واجب الوجود ممكنا لذاته، أو الممكن لذاته واجب الوجود لذاته؛ وهو قلبٌ للحقائق.

واعلم أن الإمام فخر الدين اختار هذا المذهب في «**المحصّل**»[5] وفي «**الأربعين**»[6]، وهو مذهب الفلاسفة[7]، والمعتزلة[8].

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقط من (ر).

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 57.

(5) انظر: الرازي، المحصل، ص:96-97.

(6) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص:100.

(7) (ر): الكرامية.

(8) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثالث:

إذا ثبت أن صانع العالم موجود

لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته غير مستفاد وجوده من وجود غيره.

والدليل على ذلك، أنا لا نشك في وجود موجودات كثيرة؛ كالسماء، والأرض، والنبات، والحيوان، والإنسان، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة[1]، فإما أن يكون من جملة الموجودات موجود هو واجب الوجود لذاته، وإما أن يكون جائز الوجود.

فإن كان الأول، فهو المطلوب؛ لأن حقيقة واجب الوجود هو الموجود[2]، الذي لا يقبل العدم مطلقا، لا العدم السابق، ولا اللاحق.

وإن كان الثاني، كان وجوده مستفادا من غيره؛ فإما أن يدور، أو يتسلسل [إلى ما لا نهاية له، والدور والتسلسل][3] باطلان، فإذن لا بد أن يكون في الموجودات واجب الوجود لذاته، وهو الله ـ تعالى ـ.

ويعبّرون عن هذا الدليل بعبارة أخرى، وهو أن يقال:

المقتضي لهذا العالم، لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود.

باطل أن يكون جائز الوجود؛ إذ لو كان كذلك؛ لافتقر إلى مُقْتَضٍ، وذلك المقتضي إلى مقتض، ويلزم منه إما الدور، أو التسلسل، وهما محالان.

وإذا بطل أن يكون جائزَ الوجود، تعيَّن أن يكون واجبَ الوجود؛ إذ لا واسطة بين الجائز والواجب في المـُقْتَضِي.

---

(1) سقطت من (م).

(2) في الأصل: هو الوجود.

(3) سقطت من (ق).

الفصل الرابع:
حقيقة واجب الوجود: هل هي الآن معلومة للبشر، أم لا؟

قال الإمام فخر الدين: «ذهب ضرار[1] من المتقدمين، وأبو المعالي والغزالي من المتأخرين، إلى أنها غير معلومة، وهو قول الحكماء.

وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا»[2].

والمختار أنها غير معلومة.

ويدل عليه وجوه[3]:

• **الحجة الأولى**: أن المعلوم منه ـ سبحانه و تعالى ـ عند البشر ليس إلا الوجود، أو كيفيات الوجود؛ وهي الأزلية، والأبدية، والوجوب، أو[4] صفات السّلوب، والإضافات. والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات، أما العلم بالوجود كما إذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود[5] واجب الوجود، علمنا أنه موجود. وأما السّلوب، فكقولنا: "إنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض"، ولا شك أن الماهية مغايرة / لسلب ما عداها عنها. [ص: 133]

وأما الإضافات، فكقولنا: "عالم"، و"قادر"، و"مريد"، فنستدل على وجود هذه

---

(1) (م): حذاق. وضرار بن عمرو من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية. قال الذهبي: «فمن نحلته قال: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفارا لجواز ذلك على كل فرد منهم. ويقول: الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة، وإن النار لا حر فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنما يخلق ذلك عند الذوق واللمس». مات زمن الرشيد، انظر: سير أعلام النبلاء: رقم: 1712: 8/ 530.

(2) الرازي، المحصل، ص: 271.

(3) زاد في (ر): من الحجاج.

(4) سقطت من (ر).

(5) في (ر): وجوب.

الصفات بآثارها، وهي غير معلومة الحقائق لنا، والمعلوم لنا إنما هي آثارها؛ وهي صدور الأفعال، والأحكام، والتخصيص[1].

وإذا كانت الصفات مجهولة[2]، فالموصوف بها أحرى، وبتقدير أن تكون معلومة لا يلزم من العلم بالصفات العلم بالموصوف على سبيل التفصيل[3].

- **الحجة الثانية**: أن ذاته مخالفة لسائر الذوات، وكل ما نعلمه [من كونه موجودا، وعالما، وقادرا، فغير مانع من وقوع الشَّرِكَة فيه. وإذا كانت ذاته مانعة من وقوع الشركة فيها، وكل ما نعلمه][4] منه فغير مانع من وقوع الشركة فيه، فذاته غير معلومة[5].

- **الحجة الثالثة**: أن ذات الله ـ تعالى ـ غير متناهية، والعقل[6] متناهٍ، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال.

- **الحجة الرابعة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[7].

- واحتج القائلون بكونها معلومة بوجوه:

- **أحدها**: أنا نحكم على تلك الذات بالوجود، والقدم، وسائر صفات الكمال، وسلب صفات النقص. فلو لم تكن الذات متصوّرة معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها بهذه الصفات.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): محمولة؟؟.

(3) راجع: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 215.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(5) راجع: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 216.

(6) في الأصل: والفعل.

(7) طه/ 107.

- **وثانيها:** أنا نعرف[1] وجوده، ووجوده عين ذاته. فيلزم أن تكون ذاته معلومة؛ وإلا كان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا، وذلك محال[2].
- **وثالثها:** أنا لا نشك أنه معلوم الوجود؛ فإن كان الوجود نفس الذات، فذاته معلومة الوجود.

وإن كان زائدا على الذات، فالحكم بأن وجوده زائد على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه.

وعلى كلا التقديرين[3]، فيجب أن تكون ذاته متصوَّرة.

الفصل الخامس: في خواص واجب الوجود

وهي تسعة[4]:

❁ **الخاصية الأولى: الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره.**

اعلم أن واجب الوجود له معنيان:

- أحدهما: أن يستحق الوجود من[5] ذاته.
- والثاني: عدم احتياجه في وجوده إلى غيره، ويسمى بالاستغناء المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول:

يستحيل أن يكون واجبا لذاته، وواجبا لغيره.

[أما الأول: فلأن الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير، والواجب بغيره الذي هو

---

(1) (م): نعلم.

(2) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 216.

(3) في الأصل: التقدير؟؟.

(4) (ق): تسع.

(5) (ق): في.

معلول لغيره، يرتفع بارتفاع ذلك الغير. فلو كان الشيء الواحد[1] واجبا لذاته، وواجبا لغيره][2]، يلزم أن يحكم عليه العقل بأنه لا يرتفع بارتفاع الغير؛ نظرا إلى كونه واجبا [لذاته، وأن يحكم عليه بأنه يرتفع بارتفاع الغير؛ نظرا إلى كونه واجبا][3] لغيره، ومعلولا له، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو محال[4].

وأما الثاني: فلأن الواجب بغيره ممكن بذاته، فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته، واجبا بغيره، يلزم أن يكون الشيء[5] الواحد واجبا وممكنا، وهو محال.

۞ **الخاصية الثانية: الواجب لذاته لا يتركب عن غيره**؛ لأن المركَّب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فالمركَّب محتاج [للغير، والمحتاج][6] إلى الغير ممكن لذاته، فإذن، واجب الوجود لذاته ممكن لذاته، هذا خلف[7].

۞ **الخاصية الثالثة: الواجب لذاته لا يكون جزءا من غيره**؛ لأنه لو كان كذلك، فإما أن يكون بينه وبين الجزء الآخر من المركَّب ملازمة [أولا[8].

والأول باطل؛ لأن الواجب لذاته لا ملازمة][9] له بالغير.

وإن كان الثاني، كان كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر من كل وجه، فلا تجب مقارنتهما، فلا يكون بينهما ملازمة.

---

(1) سقطت هذه الكلمة من (م).

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(3) ساقط من (ق).

(4) راجع: الرازي، المحصل، ص: 95.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ق).

(7) راجع: الرازي، المحصل، ص: 95.

(8) زاد (ر) و(م): تكون.

(9) ساقط من (ق).

❁ **الخاصية الرابعة: [الواجب لذاته][1] لا يجوز أن يكون وجوده زائدا على ذاته،** وقد تقدم الكلام على هذه الخاصية.

❁ **الخاصية الخامسة: الواجب لذاته لا يجوز [إن وجد شيء زائدا][2] على ذاته[3].**

اعلم[4] أن الحكماء زعموا أن الوجوب نفس ذات الواجب، وليس هو جزؤه ولا صفة من صفاته، بناء على أن الوجوبَ أمرٌ ثُبُوتِيٌّ. وأما المتكلمون فزعموا أنه أمر عدمي، وهو عبارة عن عدم احتياجه في وجوده إلى الغير.

وإذا تقرر، هذا فنقول:

الدليل على بطلان مذهب الفلاسفة، أن بتقدير أن يكون / الوجوب وصفا ثبوتيا، [ص: 134] يمتنع أن يكون خارجا [[عن الذات]؛ لأن كل ما كان خارجا عن الذات، لا يخلو إما أن يكون مستقلا عن الذات، أو لا.

فإن كان مستقلا، لا يكون الوجوبُ وَصْفاً لها، وإن لم يكن مستقِلا، كان متوقِّفا على غيره][5]. والمتوقِّف[6] على الغير ممكن لذاته؛ فإذن: الوجوب ممكن لذاته، فيصح عليه العدم. وإذا جاز العدم على الوجوب، جاز على الذات.

وأيضا، إذا كان الوجوب ممكنا، والذات إنما صارت واجبة بالوجوب، فإذا جاز عدم الوجوب، جاز عدم الذات بطريق الأولى.

واحتج المخالف على أن الوجوب أمر ثبوتي، وأنه لا يجوز أن يكون وصفا داخلا في

---

(1) (م): الواجبة.

(2) في الأصل: إن وجد شيء زائدا.

(3) (ق): لذاته.

(4) (ر): فاعلم.

(5) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).

(6) في الأصل: والتوقف.

ذات الواجب بأن قال:

القضايا العقلية [ثلاثة][1]: الوجوب، والامتناع، والإمكان. وإذا ثبت هذا، فنقول: إن هذه الأمور الثلاثة كيفيات[2] لانتساب المحمولات إلى الموضوعات.

مثال ذلك قولنا: الإنسان واجب أن يكون حيوانا، ويمتنع أن يكون حجرا، ويمكن أن يكون كاتبا. وإذا ثبت هذا، [فنقول: كيفية النسبة متأخرة عن النسبة][3]، والنسبة متأخرة عن المنتسبيْن اللذين هما: المحمول، والموضوع. والمتأخر عن المتأخر أولى أن يكون متأخرا، فإذن، الوجوب متأخر عن ذات واجب الوجود بمرتبتين، [وهو محال][4]، [فلو كان الوجوب نفس الذات[5]، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين، وهو محال][6]. ومعلوم أن الوجوب لا يكون جزءا من ذات الواجب؛ لأن الواجب لا يكون مركّبا.

فإذن لم يبق إلا أن يكون الوجوب زائدا على الذات، وهو المطلوب.

والجواب: أن الحمل[7] في ذات الواجب من قبيل الحمل اللفظي[8]، فزال السؤال.

۞ **الخاصية السادسة: الوجوب بالذات لا يكون مشترَكا بين اثنين**؛ لأنه لو كان كذلك، لكان[9] كل واحد منهما مركَّبا عما به الاشتراك، وما به الامتياز، وكل

---

(1) سقطت من الأصل.
(2) سقطت من (م).
(3) في (ق) و(م): فكيفيته أنه نسبة متأخرة على أنه نسبة.
(4) سقطت من (ق) و(م).
(5) (ق) و(م): الوجود.
(6) سقطت من الأصل.
(7) (ق) و(م): المثل.
(8) (ق) و(م): المثل.
(9) (م): لزم.

مركَّب مفتقِر، وكل مفتقِر ممكن، ولا شيء من الواجب لذاته ممكن لذاته[1].

۞ **الخاصية السابعة: وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي، لا بالاشتراك المعنوي**، وإلا فالوجوب[2] بالذات مركَّب، فيكون ممكنا، وذلك محال[3].

۞ **الخاصية الثامنة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته**؛ إذ لو كان واجبا من بعض الجهات، وممكنا من بعضها، لكانت ذاته موقوفة على الغير، وذلك محال[4].

قال قطب الدين المصري: «معنى قول الإمام الفخر: «واجب من جميع جهاته»؛ أي واجب في ذاته، وفي صفات ذاته، على وجه لا يحتاج إلى غيره[5]، لا في ذاته ولا في صفاته، سواء كانت الصفات سلبية، أو ثبوتية»[6].

۞ **الخاصية التاسعة: «الواجب لذاته لا يصح عليه العدم**؛ إذ لو صح، لكان وجوده متوقِّفا على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته»[7].

قال قطب الدين: «تقرير ما ذكره الإمام، أنه لو صح العدم على الواجب لذاته، لا يخلو إما أن يفتقر إلى سبب تقدمه، أو لا يفتقر إليه.

---

(1) راجع: الرازي، المحصل، ص: 97.

(2) (ق) و(م): الواجب.

(3) راجع: الرازي، المحصل، ص: 99.

(4) راجع: الرازي، المحصل، ص: 99.

(5) (ق) و(م): تمييزه.

(6) قطب الدين المصري، شرح محصل الرازي (مخطوط)..

(7) راجع: الرازي، المحصل، ص: 100.

والثاني: محال بالضرورة؛ لأن الممكن لا بد له من مؤثِّر، سواء كان في طرف الوجود أو العدم.

وأما إن كان له سبب موجود[1]، فواجب[2] الوجود لا يخلو: إما أن يتوقف على انعدام سبب عدمه، أوْ لا يتوقف.

فإن لم يتوقف، لزم جواز وجوده [حال تحقّق][3] سبب عدمه، لكن متى تحقق سبب عدمه لا بد أن يكون معدوما ضرورة؛ لأن العلة لا تتخلف عن المعلول، فيلزم أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا، وهو محال.

وأما إن توقف وجوده على انعدام سبب عدمه، فيجب أن يكون الواجب لذاته موقوفا على الغير، والواجب لذاته لا يحتاج في وجوده إلى غيره؛ لأن ذلك يجعله ممكنا، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال.

فعُلم أن جواز العدم على الواجب لذاته يُفْضِي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القول بجواز عدمه باطلا»[4].

[دليل ثبوت الصانع]

قوله: «**والدليل على ثبوت الصانع: أن العالم جائز وجوده، وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه، ولا عدمه بأولى من وجوده، فلما اختَصّ بالوجود الجائز/بدلا من العدم المجوز، افتقر إلى مقتض،** [ص: 135]

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل و(ر): واجب.

(3) (ق): على.

(4) قطب الدين المصري، المصدر السابق..

وهو الفاعل المختار».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن الصانع هو الذي يُخْرِجُ الشيء من العدم [إلى الوجود][1]، وبمعناه: الفاعل، والمحدِث، والموجِد، والمنشِئ، والمخترِع، والكائن، و[2]العامل.

قال ابن العربي: «وهي من أسماء الأفعال، لم تَرِدْ في كتاب ولا سنة، فإذا وصف الرب ـ تعالى ـ بها كان حقيقة، وتطلق على المكتسب مجازا»[3].

والصانع مشتق من الصنع؛ وهو الفعل المتقَن الجميل. يقال: صنع زيد صنيعا؛ أي فعل فعلا جميلا، وأتقنه، وبالغ في تحسينه، وصوّره صورة يعجز عنها غيره، قال ـ تعالى ـ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[4].

وقوله: «**والدليل على ثبوت الصانع**»:

هذا إشارة منه إلى طائفة من الدهرية أنكروا وجود الصانع، وقالوا: كان هذا العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واختلطت اتفاقا، فحصل منها العالَم بشكله الذي نراه عليه، ثم دارت الأدوار، وكرّت[5] الأكوان، فحصلت المركَّبات.

وما قالوه باطل ببداهة العقول.

---

(1) سقطت من الأصل.

(2) زاد (ق) و(م): والعالم.

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 316.

(4) النمل/ 90.

(5) (ر): كورت.

قال الكتاني: «اعلم أن هذا البابَ عظيمُ القَدْر، [كبير الخطر][1]، وعليه المدار وبسببه جاء كل ما تقدم من الكلام [والأخبار؛ لأنه هو المطلوب، وإليه المقصد والمرغوب، وكل ما سبق][2] من الكلام، إنما هو طريق الدلالة إلى العلم ب والوقوف على حقيقته؛ لأن الكلام قد تقدم على حدث العالم، واستبان بالبرهان أن فعل مصنوع، فيعلم بالضرورة أن الفعل المصنوع، لا بد له من فاعلٍ فَعَلَه، وصا صنعه؛ إذ مِن المستحيل أن يثبت فعلٌ لا فاعل له، ومصنوعٌ لا صانعَ له»[3].

وقوله: «**إن العالم جائزٌ وجودُه وجائزٌ عدمُه**»:

هذا نص من الشيخ أبي عمرو على أن علة الحاجة إلى الفاعل، إنما هي الإمكان، الحدوث؛ لأن الجواز، والإمكان، والجائز، والممكن، بمعنى[4] واحد، وقد تقدم الفر بين الإمكان، والحدوث.

والجائز: «**هو الذي لا يلزم من[5] وجوده، ولا من فرض عدمه، محال لذاته**».

فقوله: «**جائز وجوده**»؛ احتراز من المستحيل؛ لأنه لا يمكن وجوده.

وقوله: «**وجائز عدمه**»؛ احتراز من الواجب؛ لأن عدمه محال.

واعتُرِض على أبي عمرو قولُه: «**العالم[6] جائز وجوده وجائز عدمه**» وذلـ من وجوه.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).
(2) سقطت من (ق).
(3) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود.
(4) في (ق) و(م): ليس بمعنى.
(5) زادوا في غير الأصل: فرض.
(6) سقطت من (ق).

- **أحدها**: أنه إذا كان وجوده وعدمه عارضين على حقيقته، والمحكوم عليه يجب تقرّره مع الحكم، فيلزم صحة تحقق ماهية العالم مع عدمه، وهو ليس من مذهبه أن المعدوم شيء[1].

- **وثانيها**: أنه أخذ في مُسمَّى العالَم الوجودَ، فيكون موجودا في حال كونه معدوما.

- **والثالث**: أنه جعل الجائز مترددا بين العدم والوجود، ولا يقال في العدم ـ إذا غلب على الوجود ـ أن المقتضي له فاعل مختار؛ لأن العدم ليس بفعل.

وقوله: «**فلما اختُصّ بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز**».

اعلم أن هذا الفعل يصح بناؤه للمفعول، [وللفاعل][2]، لكن بناءه للمفعول أجود؛ لأنه يشعر بالافتقار إلى المخصّص من جهة لفظه، وبناؤه للفاعل يدل عليه بمعقوله، لا بلفظه، وهذا كالحادث والمحدَث؛ لأن كل واحد منهما يقتضي المحدث من جهة معقوله، لكن في الـمُحدَث زيادة إشعار من جهة اللفظ بما هو اسم مفعول.

وقوله: «**فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوَز**»:

[انظر كيف أطلق على الوجود «**جائزا**» وعلى العدم «**مجوزا**». وإن كانا متساويين في المعقول، لكان في قوله «**المجَوز**»][3] إشعار بـ«مجوّز»، وهو المقدّر له؛ لأن الحاصل الآن من العالم الوجود، والعدم غير حاصل، بل مقدّر ومجوّز الاستمرار عوضا من الوجود.

---

(1) في الأصل: شيء.

(2) سقطت من (ر) و(م).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

وقوله: «**افتقر إلى مقتضٍ**»:

نقول: إنما[1] وجب افتقار العالم في ترجيح أحد طرفيه ـ وهو الوجود ـ إلى الفاعل؛ لأن طرفيه متساويان ككفتي الميزان، لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وترجيح أحد الجائزين[2] [على الآخر][3] من غير مرجّح محال؛ لأنه لو ترجّح أحدهما، لكونه جائزا، لترجّحا معا، وفيه الجمع بين المتقابلين، وهو محال. فلذلك احتاج/ أحد الجائزين في ترجيحه[4] إلى مُقْتَضٍ. [ص: 136]

ثم ذلك المقتضي، إما أن يكون نفيا، أو إثباتا.

لا جائز أن يكون نفيا؛ لأن النفي عدم، والعدم لا يصح أن يكون فاعلا[5].

وإن كان إثباتا، فلا يخلو: إما أن يقتضي بإيثار واختيار، أوْ لا[6].

فإن كان [يقتضي بإيثار واختيار][7]، [فهو واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو المطلوب، وإن كان لا يقتضي[8] بإيثار واختيار][9]، فلا يخلو [10]أن يكون مما يجوز أن يمنعه مانع أوْ لا؛ فإن كان مما لا يمنعه مانع، فهو العلة ـ كما قالته الفلاسفة ـ، فنقول:

(1) (ق): إنه.
(2) (ق) و(م): الطرفين.
(3) سقطت من (ق) و(م).
(4) سقطت من (ق).
(5) سقطت من (م).
(6) سقطت من (ق).
(7) سقطت من (ق) و(م).
(8) سقطت من (ر).
(9) سقطت من الأصل و(ق).
(10) زاد (ق) و(ر) و(م): إما.

العلة لا يخلو: إما أن تكون قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة، فيجب أن توجب وجود العالم أزلا؛ لأن العلة العقلية[1] مقارِنة لمعلولها، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الدليل على حدوثه.

وإن كانت العلة حادثة، افتقرت إلى محدِث، وذلك يؤدي إلى الدور أو التسلسل، وهما محالان.

وإن كان المقتضي مما يجوز أن يمنعه مانع، فهو الطبيعة، ـ كما اعتقده الطبائعيون ـ.

ثم لا يخلو أيضا، أن تكون الطبيعة [2]قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة، فلا يخلو أن تكون منعها مانع أو لا.

فإن لم يمنعها مانع، [لزم أن توجِب العالم أوْ لا، وذلك يفضي إلى قِدَم العالم، وقد قام الدليل على حدوثه.

وإن منعها مانع][3]، فلا يخلو ذلك المانع من أن يكون قديما أو حادثا:

فإن كان حادثا والطبيعة قديمة، فيجب أن تقتضي العالم أزلا، وذلك يفضي إلى القول بقِدَم[4] العالم، وقد أبطلناه، ويلزم منه أيضا التسلسل.

وإن كان المانع قديما، استحال عدمه، ـ كما سبقت الدلالة عليه ـ، ولزم ألا تقتضي شيئا، وألا يقع العالم، وقد وقع.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) زاد (ق): إما.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(ر) و(م): إلى قدم.

فبطل ـ إذن ـ أن يكون علة، وأن يكون طبيعة، فلزم أن يكـون فـاعلا مختـارا، وهـو المطلوب.

قوله: «**وهو الفاعل المختار**»:

يعني أن ذلك المقتضـى، إذا لم يكن علة، ولا طبيعة، تعيَّن أن يكون فاعلا بالاختيار.

وأشار بذلك إلى بعض الفلاسفة الذين يقولون: "الإله موجِب بالذات" ـ تعـالى الله عن قولهم ـ.

والفاعل المختـار هو الذي لـه أن يفعـل، وأن لا يفعل. وإذا فعـل، فلـه أن يقـدِّم من يشاء، ويؤخِّر من يشاء، ويُعِزُّ من يشاء، ويُذِّل من يشاء، ويفعـل في كـل شيء مـا يشـاء ـ سبحانه وتعالى ـ.

انتهى الكلام في الركن الأول وبالله ـ تعالى ـ التوفيق.

والركن الثاني: في الصفات[1]

اعلم أن قبل الشروع في بيان ما ذكر[2] أبو عمرو، لا بد من بيان أقسام الصفات، وحقيقة كل قسم منها.

[تقسيم الصفات عند المتكلمين]

فأما القائلون بنفي الأحوال؛ فليس عندهم في الحقيقة إلا صفات المعاني، وهي كلها آل القول فيها إلى معنى[3] زائد على الذات.

وأما من أثبتها؛ فجعلها على ثلاثة أقسام:

- نفسية،
- ومعنوية،
- ومعان؛ وهي طريقة أبي عمرو.

وقال بعض المتأخرين: صفات الله ـ تعالى ـ على ستة أقسام:

- ذاتية.
- ومعنوية.
- ومعان.
- وفعلية.
- وسلبية.

---

(1) (م): فيما يجب من الصفات.

(2) (م): فيما ذكره.

(3) زاد (ق) و(م): واحد.

- وما يشمل الجميع.

وإذا تقرر هذا، فلهم في تعريفها عبارات:

فأما «الصفات النفسية»:

فقيل: «إنها[1] **عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة**».

وقيل: «**هي كل صفة إثبات لذات من غير معنى زائد على الذات**».

وقيل: «**هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات، لا يصح توهم[2] انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها[3]**».

وأما «الصفات[4] **المعنوية**»:

فهي: «عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات».

[وقيل: «**هي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بالذات**»][5].

وأما «صفات المعاني»:

فهي: «**عبارة عن كل صفة قائمة بالموصوف، موجبة له حكما**».

وقيل: «**هي المعاني الموجبة للأحوال**».

وأما «صفات **الأفعال**»:

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) سقط هذا السطر من (ق) و(م).

فهي: «**عبارة عن صدور الآثار عن قدرة الله ـ تعالى ـ**».

وأما «**الصفات السلبية**»:

فهي: «**عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به البارئ ـ تعالى ـ**».

- مثال «**الصفات الذاتية**»: كونه واجب الوجود، أزليا، أبديا، قديما، باقيا.
- ومثال «**الصفات المعنوية**»: كونه عالما، قادرا، مريدا.
- ومثال «**صفات المعاني**»: العلم، والقدرة، والإرادة، الصفات السبعة أو **الثمانية**.
- ومثال «**صفات الأفعال**»: كخلق الله، / ورزقه، وإحسانه، وبعضهم [ص: 137] يمثلها بالخالق، والرازق، والمحيي، والمميت، قال ابن العربي: «وهي سبعون اسما»[1].
- ومثال «**الصفات السلبية**»: قولنا: الله ـ تعالى ـ ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في حيز، ولا في جهة، وهي السّلوب:
- منها**قديم**: نحو سلب الشريك، وسلب الجسميّة والعرضيّة، وسلب جميع المستحيلات عنه ـ تعال ـ، فهذه السّلوب قديمة.
- ومنها سلوب **حادثة**: نحو: عفو الله ـ تعالى ـ بعد تحقق الجناية، وكذلك حلمه؛ فإنه عبارة عن تأخير العقوبة بعد تحقق الجناية، والجناية من العباد حادثة، والمتأخر عن الحادث حادث، فهذه سلوب حادثة.

۞ ومثال «**الصفات الجامعة**» لجميع ما تقدم من الأقسام، وهي: عزة الله، وجلاله، وعظمته، وكبرياؤه، ونحو ذلك من هذه المعاني؛ فإنك تقول: "جلَّ بكذا"، و"جلَّ عن

---

(1) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2/ 273.

كذا"، فيندرج في الأول الصفات الثبوتية كلها قديمة أو حادثة، فإنه ـ تعالى ـ كما جل بعلمه وصفاته الثمانية، جل أيضا ببدائع مصنوعاته، وغرائب مخترعاته.

ويندرج في الثاني جميع السلوب للنقائص، فيصدق أن الله ـ تعالى ـ جل عن الشريك، وعن سائر المستحيلات، ولما كان لفظ الجلال والعظمة يحتمل "جل[1] بكذا"، و"جل عن كذا"، و"عظم بكذا"، و"عن كذا"، اندرج الجميع عند الإطلاق، فكانت هذه الصفات شاملة للثبوتية، والسلبية، والقديمة، والحادثة.

وإذا تقررت هذه الصفات، فاعلم أن الشيخ أبا عمرو ذكر من هذه الأقسام ثلاثة:

- الصفات النفسية.
- والصفات المعنوية.
- وصفات المعاني.

[الصفات النفسية]

فأما الصفات النفسية: فهذه ستة:

- الوجود.
- والقدم.
- والبقاء.
- والقيام بالنفس.
- والمخالفة للحوادث.
- والوحدانية.

وجعلها أبو عمرو فصولا.

(1) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الأول:
في القدم

قوله: «**والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل[1] يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال، وما أفضى إلى المحال كان محالا، [فوجب أن يكون قديما][2]...**»

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن الكلام في هذا الفصل يشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى:
في بيان حقيقة القدم، والقديم لغة

[فأما «**القدم**»][3]: فقال الغزالي: «**هو موضوع في اللغة لإفادة التقدّم في الوجود،** والتقدّم[4] في الوجود على ضربين: تقدم إلى غير أول، وتقدم على مبالغة على ثبوت الأولية»[5].

وأما «**القديم**»: فقال أبو الحسن الأشعري: «**القديم في اللغة: هو كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنا متطاولا، فإنه يسمى قديما، قال ـ تعالى ـ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾**[يس/ 38]»[6].

---

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) ساقط من (ق).

(3) سقط من (م).

(4) (ق) و(ر): القدم/ (م): التقديم.

(5) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 1/ 106، والاقتصاد في الاعتقاد، ص:30، والمقصد الأسنى، ص:147.

(6) لم أجد نصا بهذا اللفظ في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا، ولكننا نجد ابن فورك يقول في =

وقال ابن العربي[1]: «**القديم فعيل، من قولهم: قدم فهو قديم، وهو عبارة عن التقدّم في الوجود**»[2]. وبهذا الاعتبار يقال: "شيخ قديم"، و"بناء قديم"، و"بيت قديم"، ومنه قول العرب أيضا: "دولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس"، و"شريعة موسى ـ عليه السلام ـ أقدم من شريعة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ".

المسألة الثانية:

في بيان حقيقة القدم، والقديم في اصطلاح المتكلمين

فأما «**القدم**»، فقال فخر الدين: «**هو عبارة عن الدوام من الأزل إلى الأبد**»[3]، **والأزل هو الذي لم يزل، والأبد هو الذي لا يزال.**

وقيل: «**الأزل عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة المتوهَّمة في المستقبل إلى غير غاية**[4]».

وقيل: «**القدم عبارة عن نفي الأولية**[5]**، والبقاء عبارة عن نفي الآخرية**».

= "مقالات الشيخ أبي الحسن..." ناقلا أقوال إمام الأشاعرة في معنى القديم: قال: «قال [أبو الحسن]: إن المحدث إذا وصف بأنه قديم: إذا كان قد تقدم وجوده وجود كثير من المحدثات»، ص: 36. وقال عنه ابن فورك أيضا بأنه كان يقول: «أما القدم فهو وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية بل كان يقول: "إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذ أريد به تقدمه على ما حدث بعده، كقوله: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ...﴾، ص: 25.

(1) سقط الاسم من (ق).

(2) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى: 1/ 479.

(3) انظر: كتاب الأربعين، ص: 92 وما بعدها.

(4) (ر): نهاية.

(5) (ق): الأزلية.

وقيل: «**القدم عبارة عن استمرار الوجود في الماضي إلى غير نهاية، والبقاء عبارة عن استمرار الوجود في المستقبل إلى غير غاية**[1]».

وقيل: «**القدم عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفي العدم السابق عنه، [والبقاء عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفي العدم اللاحق عنه]**[2]».

وأما «**القديم**»، فقال أبو حامد الغزالي: «هو الموجود الواجب لذاته، لكنه إذا أضيف في الدهر إلى الماضي [يسمى "قديما"][3]، وإذا أضيف إلى الاستقبال / سمي [ص: 138] "باقيا"، والقديم هو الذي لا ينتهي في تقدير وجوده في الماضي إلى أول، [ويعبر عنه بأنه "أزلي"، والباقي هو الذي لا ينتهي في تقدير وجوده في][4] الاستقبال إلى آخر، ويعبر عنه بأنه "أبدي". وقولك: "واجب الوجود لذاته" يتضمن ذلك كله، أي يتضمن القدم، والبقاء، والأزلية، و الأبدية»[5].

وقيل: «**القديم هو الذي لا افتتاح لوجوده**».

وقال قطب الدين المصري: «**هو الذي لا أول لزمان وجوده**، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم؛ لأن الزمان ليس له زمان»[6].

وحكى سيف الدين عن بعض قدماء الأصحاب أن القديم «هو الموجود الذي لا أول لوجوده»[7]، وهو مدخول من جهة أن القديم قد يطلق حقيقة على الوجود

---

(1) (ق) و(م): نهاية.

(2) سقط من (ق) و(م).

(3) ساقط من (ر).

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) انظر: الغزالي، المقصد الأسنى، ص:147.

(6) شرح المحصل للرازي (مخطوط)..

(7) قال الآمدي في "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين": «القديم: ...قد يطلق على ما لا علة لوجوده كالبارئ ـ تعالى ـ، وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقرا إلى علة؛ كالعالَم على أصل الحكيم =

والعدم[1]، فإن الحوادث الموجودة في وقتنا هذا كانت معدومة في الأزل، وعدمها قديم أزلي، وإذا كان كذلك، فالقول بأن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده يكون غير جامع.

المسألة الثالثة:

[القدم، هل هو من الصفات السلبية أو الثبوتية؟]

اختلف المتكلمون في قدم البارئ ـ تعالى ـ، هل هو من الصفات السّلبية أو الثبوتية؟

والقائلون بأنه من الصفات الثبوتية اختلفوا، فقال عبد الله بن سعيد[2]: «إنه صفة زائدة على ذاته ـ تعالى ـ»[3]، فجعله من صفات المعاني، كالعلم، والقدرة، وبهذا القول كان الشيخ أبو الحسن الأشعري يقول[4] في أول أمره، ثم رجع عنه[5].

وقال غيره من الأصوليين: «إنه حالة من حالات الذات غير معللة».

= [=أرسطو]»، ص125-126.

(1) (ق) و(م): القدم؟؟.

(2) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُلاّب القطان البصري: (ت.245هـ/ 860م)، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة والجهمية. أخذ عنه الكلام: داود الظاهري، وكذلك الحارث المحاسبي الذي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضا. وكان يلقب: كلاّبا؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. وأصحابه هم الكلابية، لحق بعضهم أبا الحسن الأشعري. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبري، رقم: 65: 2/ 299.

(3) عن قول ابن كلاب انظر: الرازي، المحصل، ص: 121.

(4) سقطت من (ق).

(5) قال ابن فورك في "المقالات": «وقد اختلف قوله في القديم، هل يقتضي معنى بكونه قديما أو لا؟ فذهب في بعض كتبه إلى أن القديم قديم بقدم، وهو على نحو ما ذهب إليه المتقدّمون من أصحاب الصفات كنحو عبد الله بن سعيد وغيره، وقال في كتابه المسمى "المختزن" إني أقول: "القديم قديم بنفسه لا بمعنى له كان قديما"»، ص: 26.

وقال النافون للأحوال: «إنه ليس بصفة ولا حال، وإنما هو راجع إلى استمرار الوجود».

احتج من قال بأنه راجع إلى السّلب بأنه لا رتبة بين القدم والحدوث؛ لأن الشيء لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا، وحقيقة الحادث ما له أول، وهو ما سبق عدمه وجوده، والقديم عكسه؛ وهو ما لا أول له، وهو سلب ما وجد للحادث من الأولية؛ وذلك نفي محض، والنفي المحض لا يكون صفة نفس، [وكيف يتصف الشيء بنقيضه؟! فبطل أن يكون صفة نفس][1].

ويبطل أيضا بذلك أن يكون صفة معنى؛ إذ[2] صفة المعنى أمر وجودي، وقد ثبت أن القدم أمر سلبي.

قال بعض أصحابنا[3]: «وهذا المذهب هو الصحيح».

وأما عبد الله بن سعيد فاستدل بوجوه[4]:

- **الحجة الأولى**: أن القدم[5] عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي بالضرورة ثبوت، فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية.

- **الحجة الثانية**: أن القدم نقيضه اللاقدم، وهو محمول على المعدوم، ونقيض النفي ثبوت، فيلزم أن يكون القدم أمرا ثبوتيا.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) (ر): لأن.

(3) (ق) و(م): الحكماء، (ر): علمائنا.

(4) (ر): بحجج.

(5) سقطت من (ر): وفي (ق) و(م): القديم.

- **الحجة الثالثة:** أن القدم يقابله الحدوث، وليس الحدوث أمرا وجوديا؛ لأن مفهومه ليس إلا: وجود وعدم؛ وذلك الوجود[1] في زمان مضى، وإذا لم يكن الحدوث أمرا وجوديا، لزم قطعا أن يكون القدم أمرا وجوديا.

واحتج الإمام فخر الدين على بطلان[2] مذهب عبد الله بن سعيد، فقال: «لو كان القدم صفة وجودية، فإما أن تكون حادثة، أو قديمة.

والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون القدم صفة وجودية.

أما الأول: فلأنه لو كان حادثا يلزم قيام الحوادث بذات[3] الرب ـ تعالى ـ، وهو محال.

وأما الثاني: فلأنه يلزم أن يكون للقدم قدم آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال»[4].

أجاب عبد الله بن سعيد من وجهين: «

- الأول: أن نقول صفات الله ـ تعالى ـ لا قديمة ولا محدثة، كما قلتم صفات الله ـ تعالى ـ لا هي ذاته ولا غير ذاته، فلا يلزم ما ذكرتم.

والثاني: أن ما ذكرتم من الدلالة جارية في البقاء، وأنكم ذهبتم إلى كونه صفة زائدة على ذات[5] الباريء، فكل[6] ما تجعلونه جوابا عن وصف البقاء، فهو جوابنا عن

(1) في الأصل: الموجود.
(2) سقطت من (ق) و(م)؟؟؟.
(3) سقطت من (ق).
(4) راجع: الرازي، نهاية العقول: 2/ 476، والمحصل، ص: 121، وانظر استدلالاته على رأيه في "كتاب الأربعين"، ص: 92 وما بعدها. وانظر أيضا: الإيجي، كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن اعميرة: 3/ 143.
(5) سقطت من (ق).
(6) سقطت "كل" من (ر).

وصف القدم»[1].

المسألة الرابعة:

في إقامة الدليل على قدمه ـ تعالى ـ

والدليل على ذلك من وجهين:

الأول: أن صانع العالم واجب الوجود لذاته[2]، وكل واجب الوجود لذاته لا يصح في العقل عدمه، فنتيجة هذا الدليل: أن واجب الوجود لا يصح عدمه، فيلزم من صحة[3] هذا البرهان قدمه وبقاؤه.

ووجه الدلالة منه: / أن حقيقة الموجود الواجب لا تقبل العدم مطلقا، لا العدم [ص: 139] السابق، ولا العدم اللاحق، فنفي العدم السابق يدل على **"قدمه"**، ونفي العدم اللاحق يدل على **"بقائه"**.

بيان المقدمة الأولى: أنه لو لم يكن واجبا، لكان جائزا، ولو كان جائزا لافتقر إلى مقتض، [ويتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود بذاته؛ وهو الإله الحق][4].

وبيان الثانية: وهي كل واجب الوجود بذاته لا يصح في العقل عدمه، هو أن المعلومات ثلاثة:

- **أحدها**: ما هو واجب العدم؛ وهو "المستحيل".

---

(1) كيف يرد ابن كلاب على الفخر الرازي وهو متقدم عنه بالزمان؟! فهذا الرد إذن من مستلزمات أدلة ومنهج ابن سعيد احتج بها المتأخرون ممن يشاطرونه الرأي.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): حجة.

(4) سقط من (م).

- **وثانيها**: مـا هو جائز الوجود والعدم؛ وهذا هو "الجائز".

- **وثالثها**: مـا هو ممتنع العدم؛ وهذا هو "واجب الوجود".

فأفاد[1] هذا التقسيم:

1 - أن حقيقة واجب الوجود لا تقبل العدم مطلقا.

2 - **والثاني**: أنه لو لم يكن قديمـا لكان حادثا، ولو كـان حادثـا لافتقـر إلى محـدث، ويتسلسل أو يدور، وكلاهمـا محالان.

(1) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثاني:
في البقاء

اعلم أن هذا الفصل لم يتكلم عليه الشيخ أبو عمرو، ولكنه يدخل في كلامه ضمنا؛ لأنه أقام الدليل على قدمه ـ تعالى ـ، وكل ما ثبت قدمه، ثبت بقاؤه، وليس كل ما ثبت بقاؤه، يلزم أن يكون قديما.

وإذا تقرر هذا فالكلام في هذا الفصل يشتمل على ثلاث مسائل.

المسألة الأولى:
في حقيقة الباقي لغة وشرعا

أما لغة: فهو «**الموجود أكثر من زمانين**».

وأما في الشريعة: فلهم فيه عبارات:

أحدها: «**أنه هو الموجود الذي لا تعرض له عوارض الزوال**».

وقيل: «**الباقي هو الذي يكون في أبده على الوجود الذي كان له في أزله**».

وقيل: «**هو الذي لا مبدأ لوجوده، ولا نهاية لوجوده**».

وقيل: «**هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء**».

[وأما «**البقاء**» فقد تقدمت حقيقته في القدم][1].

(1) سقطت من (م).

المسألة الثانية:

[الاختلاف في البقاء]

اختلف الناس في البقاء:

فذهب القدماء من أئمتنا كأبي الحسن الأشعري وغيره، إلى أن صفة البقاء صفة للباقي[1].

وذهب بعض المتأخرين[2] كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين إلى أنه صفة نفسية[3]، وهو الذي ارتضاه المعتزلة.

والقول الثالث: أن البقاء شرط وليس من قبيل العلل، كما كانت الحياة شرطا في كون العالم عالما.

قال بعض أصحابنا: «والتحقيق أن البقاء إنما يرجع إلى دوام الوجود».

احتج من قال البقاء[4] معنى زائد على ذات الباقي بوجوه[5]:

- **الحجة الأولى**: ما اتفق عليه العقلاء[6] قاطبة من قولهم: "وجد وبقي"، و"وجد ولم يبق"، كما أنهم يقولون: "وجد وتحرّك"، و"وجد ولم يتحرّك"، فلو كان البقاء يرجع إلى استمرار الوجود، لم يدخله الإثبات والنفي.

---

(1) انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 247.

(2) (ر): المتأخرون.

(3) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 299، والجويني، الإرشاد، ص: 90.

(4) سقط من (ر).

(5) زاد في (ر): من الحجاج.

(6) (ق): العلماء.

فإن قيل: لا نسلّم لكم صحة القول بأن الشيء قد وجد ولم يبق.

قلنا: ليس المرجع فيه إلينا ولا إليكم، وإنما تعلّقنا بإطباق العقلاء على إطلاقه.

- **الحجة الثانية:** أنه لو كان البقاء صِرف[1] الوجود، لكان يستحيل الفناء على الجوهر بعد وجوده، وهذا خلاف المشاهد؛ لأنا نشاهد فناء الجواهر بعد وجودها.

- **الحجة الثالثة:** أن البقاء لو كان عين الوجود، لكان نفي البقاء نفيا للوجود، فلما لم[2] يكن نفيه نفيا للذات، علمنا أنه معنى زائد على الذات، وهذه الحجة قريبة من الأولى.

- **الحجة الرابعة:** أن الوجود متفق عليه، والبقاء مختلف فيه، فلو كان البقاء هو الوجود، لكان الشيء الواحد متفقا عليه، ومختلفا فيه، وذلك لا يجوز.

واعلم أن ما ذكره عبد الله بن سعيد من الاستدلال به على القدم يصح الاستدلال به على البقاء، بأن يقال[3]: "**هو عبارة عن نفي العدم اللاحق**[4]"، ونفي النفي ثبوت، فالبقاء ثابت، و أيضا "البقاء" نقيضه "اللابقاء[5]" إلى آخر الدليل[6].

واحتج نفاة البقاء بوجوه:

- **الحجة الأولى:** أن الحال حالان، حال العدم، وحال الوجود، ثم استمرار حال العدم لا يقتضي معنى، وكذلك استمرار حال الوجود لا يقتضي معنى[7].

---

(1) (ق) و(م): طرف، (ر): عين. والصِّرف: الخالص.
(2) سقط من (م).
(3) سقط من (ق).
(4) سقطت من (ر).
(5) سقطت من (م).
(6) سقط من (ر).
(7) سقطت من (ق).

- **الحجة الثانية**: قالوا: البقاء نقيضه الفناء، ثم الفناء ليس بمعنى، كذلك البقاء ليس بمعنى.

- **الحجة الثالثة** : قالوا: لو كان الباقي باقيا لمعنى، لكان كل باق باقيا لمعنى، ويلزم منه أن يكون / البارئ ـ تعالى ـ باقيا ببقاء، وهو معنى، ويتسلسل. [ص: 140]

احتج بعض الأصحاب على بطلان هذه المذاهب، وأن البقاء إنما يرجع إلى دوام الوجود، بأن قال: «أما من قال[1]: إن البقاء صفة قائمة بذات الله ـ تعالى ـ تقتضي كونه باقيا، فذلك باطل من وجهين:

- **أحدهما**: أن القول بأن الباقي باق ببقاء[2]، لابد فيه من هدم أصل من قواعد الكلام، وذلك أن صفات البارئ ـ تعالى ـ باقية، فإما أن يقال: "هي باقية لنفسها"، ففيه إبطال عكس العلة، وإما أن يقال: "هي باقية ببقاء يقوم [بها"، ففيه قيام المعنى بالمعنى، وإما أن يقال: "هي باقية ببقاء يقوم][3] بالذات"، فيجب الحكم لما لم يقم به المعنى.

وثانيهما: أنه ـ تعالى ـ لو كان باقيا بالبقاء، لكان ذلك البقاء باقيا لذاته [[أو لغيره، فإن كان باقيا لذاته][4]، والذات باقية لأجله، فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته][5]، وتكون الذات باقية [تبعا لذلك البقاء][6]، والمستقل أولى بأن يكون ذاتا، والتابع أولى بأن يكون صفة، فحينئذ تكون الذات صفة، والصفة ذاتا، وهو محال.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) (ر): بمعنى.

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) سقط من (م).

(5) سقط ما بين المعقوفتين من (ر).

(6) (ق) و(م):ببقاء لذلك البقاء، (ر): تبقى لذلك البقاء.

و[أما إن][1] قلنا: إن البقاء باق لأجل غيره، [فذلك][2] الغير إن كان[3] هو الذات لزم الدور؛ لأن البقاء يبقى لبقاء الذات، والذات تبقى لبقاء البقاء، وإن كان شيئا آخر، فلابد أن يكون معنى، ثم لابد من قيامه به، وفيه قيام المعنى بالمعنى، والتسلسل[4].

وأما من قال بأن الباقي باق لنفسه، فهو مبني على القول بالحال.

والصحيح من المذاهب أنه محال ـ على ما تقدم ـ.

وأما من قال: "البقاء شرط"، فضعيف أيضا؛ إذ يلزم[5] أن يكون البقاء موجودا وإن لم يكن الباقي باقيا، كما يصح وجود الحياة بالحي، وإن لم يكن عالما.

وإذا بطل أن يكون البقاء صفة معنى، وبطل أن يكون صفة نفس، وبطل أن يكون شرطا، تعيّن أن يكون من باب النسب والإضافات.

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على بقائه ـ تعالى ـ

والدليل على ذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أن الأفعال قد قام الدليل على وجوب استنادها إلى واجب الوجود لذاته، وما وجب لذاته يستحيل عدمه، ولا معنى لكونه باقيا إلا أنه لا يطرأ على وجوده عدم.

---

(1) في الأصل: وإنما.

(2) في الأصل: وذلك.

(3) (ق) و(م): إما أن يكون.

(4) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، ص: 51.

(5) بياض في (ر).

- **وثانيهما**: أن كل ما دل على قدمه - تعالى - ووجوب وجوده، فهو دال على بقائه؛ لأن حقيقة واجب الوجود، هو الذي لا يقبل العدم مطلقا[1]، لا السابق ولا اللاحق، ويلزمه من ذلك قدمه وبقاؤه.

قوله: «**والدليل على قدم الصانع، أنه لو كان حادثا، لافتقر إلى محدث...**»:

اعلم أنه لما قام الدليل على وجود الصانع - سبحانه وتعالى -، وأنتج الدليل [على[2] وجوده][3]، والموجود لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا، والقسمة ضرورية، وإذا تبين[4] أن صانع العالم الذي هو فاعله موجود، واستحال - بما ذكرناه من الدليل - أن يكون حادثا، تعين أن يكون قديما.

ومعنى القدم في حقه - تعالى - نفي الأولية، [وتحقيق نفي الأولية][5] [هو نفي سبقية العدم، أو نفي][6] العدم السابق على وجوده.

قوله: «**وكذلك القول في مُحْدِثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل...**»

يريد أو الدور، وكلاهما باطلان[7].

بيان بطلان **الدور**: أن كل واحد من الشيئين أو الأشياء، لو افتقر كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر لكان [8]كل واحد منهما متقدما على [وجود صاحبه، فيلزم أن

(1) سقطت الكلمة من (ر).
(2) سقطت من (ر) و(م).
(3) ساقط من (ق).
(4) (ر): ثبت.
(5) ساقط من الأصل وأثبت من بقية النسخ.
(6) سقطت من (ق).
(7) زاد (ق): أي محالان.
(8) زاد (ر): وجود.

يكون كل واحد منهما متقدما][1] على المتقدم على نفسه، وقد تقرر في بداهة العقول أن المتقدم على المتقدم متقدم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه إما بمرتبة[2]، أو بمراتب، وذلك محال بالضرورة؛ [فإذن الدور محال][3].

وبيان بطلان **التسلسل**؛ يستدعي تفسير التسلسل: وهو أن يكون كل موجود مستفادا وجوده من غيره، ووجود ذلك الغير مستفاد من آخر كذلك، إلى غير النهاية.

إذا عرفت هذا، فنقول: مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها، مفتقرة إلى كل واحد منها، وكل واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، [فالمجموع له مؤثر، والمؤثر فيه][4] / إما نفس ذات[5] المجموع، أو أمر داخل [ص: 41] فيه، أو أمر خارج عنه:

والأول باطل؛ لأن المؤثر مقدم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه، لزم كونه متقدما على نفسه، وهو محال.

والثاني باطل؛ لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع لا يكون علة في نفسه، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وإذا لم يكن علة لنفسه، لم يكن علة لذلك المجموع، فثبت أنه لابد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه، [مخالف له][6]، ولابد أن يكون واجب الوجود، وإذا ثبت كونه واجبا لذاته، ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي.

---

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) (ر): مرتبتين.

(3) ساقط من (ر).

(4) سقطت من (ق).

(5) (ر): ذلك.

(6) (ر): مؤثر له؟؟.

قوله: «**والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال**».

[يعني بقوله: «**ونفينا مع وجودنا محال**»][1]:

أن ذلك لازم مع القول بحدوث الفاعل، لأنه[2] إذا كان فاعل الأفعال حادثا كان فعلا، وافتقر إلى غيره، وذلك الغير إلى غيره إلى مالا نهاية له.

وإذا كان كذلك وجب توقف وجود[3] الأول منها[4] على وجود ما لا يتناهى، [ووجود ما لا يتناهى][5] محال. فلزم من ذلك أن وجود الموجودات محال، ونحن من جملة تلك الموجودات المعدومة، لكن فرض عدمنا مع وجودنا محال؛ لأنا موجودون، فلزوم ما تقدم يوجب اجتماع النفي للموجودات وإثباتها، وذلك من المستحيلات التي لا تقبلها العقول.

قوله: «**وما أفضى إلى المحال كان محالا**»:

أي[6]: والقول بحدوث الصانع يؤدي إلى التسلسل المحال، والتسلسل يؤدي إلى محال آخر، وهو نفينا مع وجودنا، فهي ثلاث محالات:

- الأول: هو القول بحدوث الصانع.
- والثاني: التسلسل.
- والثالث: نفينا مع وجودنا.

(1) ساقط من (ق).
(2) في الأصل: أنه.
(3) سقطت من (ق).
(4) (ق): منهما.
(5) سقط من (ق).
(6) سقطت من (م).

فقوله: «**وما أفضى إلى المحال**»:

يريد به المحال الأول، وهو القول بحدوث الصانع، وهو الذي وقعت عليه «**ما**»، والدليل عليه قوله: «**فوجب أن يكون قديما**»؛ لأنه إذا بطل القول بحدوث الصانع، وجب قدمه.

وقوله: «**وجب قدمه**»:

هذا هو نتيجة الدليل.

وقوله: «**أفضى**»:

أي وصل، يقال أفضى فلان إلى كذا، وصل إليه، ويقال: "أفضت الحال إلى كذا"، صارت إليه.

الفصل الثالث:

في كونه ـ تعالى ـ قائما بنفسه

والنظر في هذا الفصل من وجهين:

- النظر[1] الأول: في حقيقة القائم بالنفس، وأحكامه.
- والنظر الثاني: في حكم الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على التشبيه.

[النظر الأول: في حقيقة القائم بالنفس، وأحكامه]

فأما النظر الأول: فالكلام فيه في ثلاث مسائل.

المسألة الأولى:

في مدلول القائم بالنفس لغة

اعلم أنه يطلق ويراد به معان:

أحدها: أنه المستغني عن غيره، يقال: "فلان قائم بنفسه"، أي لا يحتاج إلى غيره.

وثانيها: المنتصب القامة، يقال: فلان قام من قعوده، إذا انتصب ببدنه إلى جهة العلو.

وثالثها: يطلق ويراد به الشدّة، يقال: "قامت الحرب"، إذا اشتدت، و"قامت القيامة"، والقيامة: الشدة.

ورابعها: الثائر إذا ارتفع عن حكم صاحب الوقت وخالفه.

---

(1) سقطت هي وما سيأتي في الثانية من (ر).

وخامسها: الملازم للشيء، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِماً﴾[1]، أي ملازما.

وسادسها: القائم بالأمور، يقال: قام فلان على هذا الأمر، إذا أحكمه وأحاط[2] بمنافعه.

وهذه الألفاظ منها ما يصح إطلاقه في حق البارئ ـ تعالى ـ، ومنها ما يمتنع.

و«قائم» اسم فاعل من قام، جارٍ على فعله في الاعتلال، وإنما همز لأن ألف فاعل لما دخلت والتقى ألفان أحدهما منقلبة عن العين، والأخرى زائدة، وجب إزالة ذلك إما بحذف أحدهما، وذلك يؤدي إلى اللبس بالفعل، [وإما بتحريك][3] أحد الساكنين، وذلك ممتنع؛ لأن الألف لا تتحرك، فأُبدلت إلى حرف يقبل الحركة، وهو الهمزة؛ لأنها من مخرج الألف، وكسرت الهمزة كما يكسر الحرف الذي بعد ألف فاعل[4].

المسألة الثانية:

في مدلوله اصطلاحا

/ ولهم فيه عبارات: [ص: 142]

- **أحدها:** نقلها إمام الحرمين عن بعض المتكلمين، أن القائم بالنفس هو «الموجود المستغني عن المحل»[5] [وهو منقوض بالجوهر؛ لأن الحد صادق عليه.

(1) آل عمران/ 74.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقط من الأصل.

(4) (ر): الفاعل.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 53.

- **وثانيها**: عن الأستاذ أبي إسحاق: «**إنه عبارة عن المستغني عن المحل والمخصّص**»[1]، فأخرج الجوهر؛ فإنه وإن كان مستغنيا عن المحل فهو مفتقر إلى[2] المخصّص.

[ثالثها][3]: وقال صاحب «**التذكرة**»: «**هو [الواجب الوجود]**[4] **الذي لا يتوقف وجوده على وجود علة فاعلة**[5] **يؤثر وجودها في وجوده، ولا على علة قابلية مصحّحة لوجوده، ولا على علّة**[6] **صوريّة**[7] **يتقوّم**[8] **وجوده بوجودها، ولا على علّة غائية وهي الباعثة على وجوده**، فالرب ـ تعالى ـ منزه عن الحاجة إلى شيء من هذه العلل الأربع، وبها[9] يصدق عليه أنه قائم بنفسه».

ورابعها[10]: أن «**القائم بالنفس هو الذي قوامه لذاته وبذاته، ولا قوام له بغيره، وقوام كل موجود سواه بصفات ذاته**».

وخامسها: أنه هو «**الموجود المستغني عن الفاعل، والزمان، والمكان، وسائر لواحق الموجودات المحدثة**».

---

(1) المصدر السابق، ص: 54.

(2) ما بين معقوفتين ساقط من الأصل، وأثبت من بقية النسخ.

(3) زيدت ليستقيم الترتيب.

(4) (ق) و(م): الموجود.

(5) (ق): باعثة.

(6) زاد (ق) و(م): فاعلية.

(7) سقطت من (ر)، وبدلها توجد كلمة غير مفهومة.

(8) (ق) و(م): يتقدم.

(9) (ر): وبهذا.

(10) والصحيح أنه ثالثها.

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على أنه ـ تعالى ـ قائم بنفسه

خلافا للكرّامية[1]، وبعض المعتزلة، قالوا: "هو مفتقر إلى [جهة فوق][2]"، والدليل على ذلك أنه لا شك في إيجاد الموجودات، و[هي إما][3] أن تكون كلّها واجبة، [أو كلّها ممكنة، أو بعضها واجبا، وبعضها ممكنا.

لا جائز أن تكون كلها واجبة][4]؛ [لأنه يؤدي إلى تعداد الآلهة، وسيأتي بطلان ذلك في باب الوحدانية.

ولا جائز أن تكون][5] كلها ممكنة؛ لأنه يؤدي إلى وجودها من غير حادث[6]، ويؤدي إلى التّسلسل أو الدّور، وذلك كله محال.

وإذا بطل القسمان، تعين الثالث، وهو أن يكون بعضها واجبا، وبعضها ممكنا، وذلك الواجب لابد أن يكون قائما بنفسه[7]، غنيا عن غيره، ومقوِّما له. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون قيّوما؛ مبالغة من القيام، وكمال المبالغة إنما يحصل عند استغنائه عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه.

---

(1) الكرامية أصحاب محمد بن كرام السجستاني، زعموا أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، كما زعموا أن لله وجها ونهاية، وقالوا: إن له يدين ويد لا كالأيدي، ووجها لا كالوجوه، وأثبتوا جواز رؤيته، وقالوا: إن الله يقدر على ابتداء خلق الأشياء ولا يقدر على إعادة الأجسام والجواهر. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 1/ 120.

(2) في غير الأصل: الجهة.

(3) (م): إنها.

(4) سقطت من (ر).

(5) ساقط من (م).

(6) في (ق) و(ر) و(م): فاعل.

(7) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

فثبت بهذا البرهان أنه ـ تعالى ـ هو القائم، القيّوم، الدائم بلا زوال، المنزّه عن سمات الحوادث والأمثال.

احتج الإمام فخر الدين[1] على بطلان ما ذهب إليه الكرّامية من إثبات الجهة، فقال: «ذهب السواد الأعظم من العقلاء إلى أنه ـ تعالى ـ منزّه في وجوده عن المكان، والحيز، والجهة، والدليل على ذلك: المعقول و المنقول:

● أما **المعقول** فمن وجوه:

- **الحجة الأولى**: أنه لو كان في جهة فوق، لكان[2] إما أن يكون أكبر من العرش، أو مساويا له، أو أصغر منه. وجميع هذه الأقسام مستحيلة؛ لأن ذلك يوجب القَدْرَ، والحجم، والحد، والنهاية؛ وذلك على البارئ محال.

- **الحجة الثانية**: أنه لو كانت ذاته مخصوصة بجهة، لكان إما أن يصحّ عليه الخروج منها أولا، [3]فإن صح، لزم كونه محلا للحركة والسكون، وذلك يدل على حدوثه، وقد قام الدليل على قدمه ـ تعالى ـ، وإن تعذر عليه الخروج منها، كان كالزَّمِن المقعد العاجز عن الحركة، وذلك صفة نقص، وذلك على الله محال.

- **الحجة الثالثة**: أنه كل ما كان في جهة، فإما أن يحتمل القسمة أولا، فإن لم يحتمل القسمة مع أنه مشار إليه بحسب الحس، كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد، والخصم وافق على أنه يجب تنزيه الله ـ تعالى ـ عن هذه الصفة.

---

(1) راجع تفاصيل الأدلة اللاحقة وأدلة أخرى للرازي في: نهاية العقول: 3/ 174 وما يليها، وأساس التقديس، ص: 24 وما بعدها، وكتاب الأربعين، ص: 106 وما بعدها، والمطالب العالية: 2/ 9 وما بعدها.

(2) سقطت من (ق) و(ر).

(3) زاد (ق): قالوا.

وإن كان مشارا إليه مع أنه يحتمل القسمة، كان جسما مركبا، وكل مركب مفتقر، وكل مفتقر غير قائم بنفسه، وقد قام الدليل على أنه ـ تعالى ـ قائم بنفسه، غير مفتقر إلى غيره.

۞ وأما **المنقول**: فالكتاب والسنة:

أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2]، فنفى الله ـ تعالى ـ المثل عن نفسه على كل وجه.

وأما السنة: فما رُوي عنه ـ ﷺ ـ أنه كان يقول: (كان الله ولم يكن معه شيء)[3].

النظر الثاني: في بيان[4] الظواهر الواردة في الكتاب والسنة [الدالة على الجهة

والجواب عنها][5]:

كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[6].

---

(1) الشورى/ 9.

(2) الإخلاص/ 4.

(3) أخرج البخاري عن «عمران بن حصين ـ رضي الله عنهما ـ، قال: دخلت على النبي ـ ﷺ ـ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم فقال: (اقبلوا البشرى يا بني تميم)، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا [مرتين]، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: (اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم)، قالوا: "قد قبلنا يا رسول الله"، قالوا: "جئناك نسألك عن هذا الأمر؟" قال: (**كان الله ولم يكن شيء غيره**، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض)»: (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ـ وهو الذي يبدأ الخلق ـ [الروم/ 27])، رقم: 3191: 4/ 105.

(4) في غير الأصل: في حكم.

(5) لا يوجد ما بين المعقوفتين في غير الأصل.

(6) الأنعام/ 61.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[1].

وقوله: ﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾[2].

وقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[3].

[ص: 143] / وأما السنة فأحاديث كثيرة:

كحديث النزول[4].

وحديث الصورة[5].

وحديث السوداء[6]، وغير ذلك من الأحاديث والظواهر.

وقد اختلفت مسالك العلماء في تأويلها:

فذهب جماعة من السلف إلى الانكفاف عن تأويلها، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الله ـ تعالى ـ، [مع القطع بتنزيه الرب ـ تعالى ـ][7] عن

---

(1) النحل/ 50.

(2) الملك/ 17.

(3) طه/ 4.

(4) كحديث: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)، أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: (كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل)، رقم: 1145: 2/ 53

(5) كحديث: (خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك، النفر من الملائكة، جلوس، فاستمع ما يحيونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: "السلام عليكم"، فقالوا: "السلام عليك ورحمة الله"، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن): (كتاب الاستئذان، باب رد السلام)، رقم: 6227: 8/ 50.

(6) (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(7) سقطت من (ق).

صفات المحدَثين ؛ منهم عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعائشة، وأم سلمة[1]، وقد روي عن أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تسعني إن قلت[2] في كتاب الله ما[3] لا يريده الله»[4]، وهو مذهب مالك ابن أنس[5]، وقول أهل المدينة.

واستدلوا على ذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[6]. قال ابن عباس: «ها هنا تمام الكلام»، ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[7]؛ يعني: ولا يعلمون تأويله[8].

وروي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: (ما كان من حلال فأحلوه، وما كان من حرام فحرموه، وما كان من متشابه فآمنوا به)[9]. وقالوا: هذه الآيات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

واختلف قول إمام الحرمين في ذلك فقال في «الإرشاد»: «والامتناع من التأويل يجر إلى اللَّبْس، والإبهام، واستزلال العوام»[10].

---

(1) هند بنت أبي أمية المخزومية زوج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ـ رضي الله عنها ـ: (9 ق هـ-61هـ/ 580-680م).

(2) (ق): إذا أدخلت.

(3) في الأصل و(ر): بما.

(4) أخرجه الطبري بألفاظ قريبة في "تفسيره" عن أبي معمر، انظر: جامع البيان، رقم: 78: 1/ 78.

(5) نسب محمد بن عثمان بن أبي شيبة إلى ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك قولهما: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب". انظر: العرش وما رُوي فيه، تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ص: 175، وانظر أيضا: ابن العربي، المسالك في شرح موطإ مالك: 3/ 452.

(6) آل عمران/ 7.

(7) آل عمران/ 7.

(8) انظر: الطبري، جامع البيان، رقم: 6627: 6/ 202.

(9) أخرجه الطبراني في "الكبير" عن عبد الله بن عمرو، رقم: 14177: 13/ 361، وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير وزيادته"، رقم: 1319: 1/ 282.

(10) راجع: الجويني، الإرشاد، ص: 153، وراجع: الشامل، ص: 310 وما بعدها.

وذهب في «النظامية» إلى الامتناع من التأويل، قال: «وهو[1] إجماع من[2] سلف الأمة، فحقٌّ على ذي[3] الدين أن يعتقد[4] تنزيه الله ـ تعالى ـ عن صفات الـمُحْدَثات، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلَ معانيها إلى الله ـ تعالى ـ»[5].

وأما المتأخرون من علماء الأمة، فذهبوا إلى تأويلها، وقالوا: إنما حمل المتقدمين[6] على ترك تأويلها الثقةُ بأنفسهم وعليهم؛ فإن زمانهم كان شاغرا[7] عن القائلين بالتجسيم، أما بعدما فشا القول به، حتى اعتقد قوم النزول والصعود والاستقرار وغير ذلك؛ فإن الآيات ـ والحال هذه ـ يحرم على أئمة المسلمين أن يُجْرُوها على ظاهرها، بل لا بد من تأويلها على ما يليق بوصف الإلهية.

وأما ما استشهدوا به من قوله ـ تعالى ـ: [﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُۥٓ إِلاَّ اُ۬للَّهُۖ﴾[8] فإنه محمول على أمر الساعة، والدليل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِے اِ۬لْكِتَٰبِ مِن شَےْءٍۖ﴾[9]، وقوله ـ تعالى ـ:][10]﴿تِبْيَٰناٗ لِّكُلِّ شَےْءٍ﴾[11]؛ وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ

(1) (ق): وهذا، (م): وعلى هذا.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق): أهل.

(4) (ق): يعتقدوا.

(5) الجويني، العقيدة النظامية، ص: 165-166.

(6) في الأصل و(ق): المتقدمون؟؟.

(7) في الأصل: شاعرا.

(8) آل عمران/ 7.

(9) الأنعام/ 39.

(10) الموضوع بين معقوفتين سقط من الأصل، وأثبت من بقية النسخ.

(11) النحل/ 89.

ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾[1] ؛ ولأنه لم يُنْقَل عن أحد من المفسرين أنه توقف في تفسير آي [2]القرآن إلا ما انفرد الله ـ تعالى ـ به من قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَيۡهِ يُرَدُّ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِۚ وَمَا تَخۡرُجُ مِن ثَمَرَٰتٖ مِّنۡ أَكۡمَامِهَا﴾[3]، الآية، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلۡغَيۡثَ وَيَعۡلَمُ مَا فِي ٱلۡأَرۡحَامِۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسٞ مَّاذَا تَكۡسِبُ غَدٗاۖ وَمَا تَدۡرِي نَفۡسُۢ بِأَيِّ أَرۡضٖ تَمُوتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرُۢ﴾[4].

فيجب على هذا أن يكون المتشابه من القرآن ما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه أنه لا يعلمه إلا هو، وقيام الساعة من الأمور التي لا يعلم وقتها إلا الله، وما استأثر الله ـ تعالى ـ بعلمه كان متشابها بالإضافة إلينا.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن تأويل هذه الظواهر مذكور في المطوَّلات، لا يليق ذكره بهذا المختصر.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ قائم بنفسه: وجوب اتصافه بأنه ـ تعالى ـ حي، عالم، قادر، والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.**

فلما وجب اتصافه ـ تعالى ـ بها حتما، وجب أن يكون قائما بنفسه».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أنه لما فرغ من إقامة الدليل على قدم الصانع ـ تعالى ـ أجاب على تقدير سؤال. وبيانه: أن هذا[5] الموجود الذي أقمت الدلالة[6] على قدمه؛ هل هو موصوف قائم بنفسه، أو صفة مفتقرة؟

---

(1) النحل/ 44.

(2).زاد (ق): من

(3) فصلت/ 46.

(4) لقمان/ 33.

(5) سقط من (ق).

(6) (ق) و(م): أقيمت الدلائل.

فأخذ في إقامة الدليل على أنه ـ تعالى ـ موصوف قائم بنفسه لا صفة؛ بدليل اتصافه بأحكام الصفات التي لا يتصف بها إلا من قامت به الصفات الموجبة لأحكامها.

وتحرير ما ذكره من الدلالة أن يقال: الدليل على أنه ـ تعالى ـ موصوف، قائم بنفسه: أنه لو كان صفة، لاستحال قيام المعاني به. ولو استحال قيام المعاني به، / لاستحال اتصافه بأحكامها، لكنه قد اتصف بالأحكام، فوجب أن يكون موصوفا بالمعاني الموجبة لها، الواجبة له ـ تعالى ـ عقلا وشرعا، فوجب أن يكون قائما بنفسه. [ص: 144]

قوله: «**والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني**»: يريد أن الصفة لو اتصفت بالأحكام التي توجبها المعاني، للزم من ذلك وجوه[1] من المحال:

- **أحدها**: قيام المعنى بالمعنى.

- **وثانيها**: لزوم التسلسل؛ وبيانه: أن الوصف الذي أوجب حكما للوصف[2] الآخر لا بد أن يتصف هو أيضا بحكم آخر، وذلك الحكم يوجبه معنى ثالث، وكذلك الرابع، والخامس إلى غير نهاية.

- **وثالثها**: أن فيه قلب[3] حقيقة الصفة؛ إذ حقيقتها أن تقوم بالموصوف، وتوجب له حكما، فلو اتصفت بالأحكام، لكان ذلك قلبا لحقيقتها، وذلك محال.

- **ورابعها**: يلزم منه الدور؛ لأنه ليس إيجاب أحد الصفتين[4] حكمها للأخرى بأولى من العكس.

---

(1) في الأصل: وجوها؟؟.

(2) (ق): للموصوف.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ر): المعنيين.

وقوله: «**توجبها المعاني**»؛ هذا تجوّز منه؛ لأن الموجب في الحقيقة هـو الله ـ تعـالى ـ. وقد اختلف الأصوليون في هذه الأحكام، هل تتعلق بها القدرة، أم لا؟

وقوله: «**توجبها المعاني**»: دعوى من غير دليل. وقد استدل عليها بعد هذا.

وقوله: «**فلما وجب اتصافه ـ تعالى ـ بها**»؛ أي بالأحكام التي توجبها المعاني[1].

وقوله: «**حتما**»؛ أي قطعا.

وقوله: «**وجب أن يكون قائما بنفسه**»: هذا لازم عما ذكر من الدليل.

---

(1) سقطت من (ر).

الفصل الرابع:
في كونه - تعالى - مخالفا للحوادث

قال الشيخ أبو عمرو: «**والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس، والرب - تعالى - مقدس عن سمات الجواهر والأعراض. فوجب أن يكون مخالفا لها.**

وذلك أن الجوهر حقيقته المتحيّز[1]**، والمتحيّز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.**

[[وأيضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه][2]**.**

وأيضا فإن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب؛ وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه][3]**.**

وأما العرض؛ فحقيقته ما يقوم بالجوهر؛ وذلك يدل على افتقاره إلى محل، والرب - تعالى - متعال عن الافتقار على الإطلاق.

[والعرض لا يبقى زمانين، والرب - تعالى - قديم، وما ثبت قدمه، استحال عدمه][4]**.**

---

(1) في غير الأصل: التحيز.

(2) هذا سقط من (ر).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(4) سقط من (ق).

والعرض لا يوصف[1] بالأحكام التي توجبها المعاني، والرب ـ تعالى ـ موصوف بها حتما.

فتقرر بمجموع ما ذكرناه: تقدُّس الرب ـ ﷻ ـ عن سمات[2] الحوادث، فوجب أن يكون مخالفا لها».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: وقبل الشروع في هذا الفصل لا بد من تقديم الكلام في أربعة أبحاث:

البحث الأول:

هل يجوز إطلاق القول بأن الله ـ تعالى ـ مخالف لخلقه أم لا؟

قال سيف الدين: «أما إطلاق كونه مخالفا لخلقه، فمتفق عليه عند أكثر أصحابنا وأكثر المتكلمين. ولا مانع منه، لا بالنظر إلى المعنى، ولا بالنظر إلى اللفظ؛ إذ الإطلاق بذلك شائع في كل عصر من غير نكير، فكان ذلك إجماعا.

ومنع من ذلك الصيمري[3] وأبو الهذيل من المعتزلة. واحتجا على ذلك بأنه لو كان الرب ـ تعالى ـ مخالفا لخلقه، لكان ذلك من أسمائه. ولو كان من أسمائه لكفر من ينكر أن[4] المخالفة من أسمائه ـ تعالى ـ، وهو خلاف الإجماع».

قال سيف الدين: «وما قالاه غير صواب؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلّم أن كل ما

---

(1) (ر): يتصف.

(2) (ر): صفات.

(3) الحسين بن علي الصَّيْمَري، (351-436هـ/ 962-1045م)، ولد بخوزستان، وتوفي في بغداد، الفقيه، والقاضي، والراوي للحديث، والإمام الحنفي المذهب من العصر العباسي. انظر عنه مثلا: ابن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ص: 214.

(4) سقطت من (ق).

يُعتقد أنه من صفاته ـ تعالى ـ يكون معدودا[1] من أسمـائه»[2].

البحث الثاني:

المخالفة هل هي من الصفات النفسية [أم لا؟

فجعلها أبو المعالي في «**الإرشاد**»[3] وأبو عمرو في هذه «**العقيدة**» من الصفات النفسية][4].

[ص: 145] وقال الشريف زكريا: «المخالفة لا تكون/ من صفات النفس؛ لأن المخالفة لا تعقل إلا بين شيئين، وهي من باب النسب والإضافات، وهي أمر معقول، ليس بصفة ولا حال، وهذا حكم سائر الإضافات»[5].

ولو قلنا فيها: إنها صفة نفس، لجاز أن يوجد أحد الخلافين مع عدم الآخر، وتثبت له صفة الخلافية؛ لأن صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها. فيلزم على هذا أن تتوقف الخلافية بالنسبة إلى واحد، وذلك محال؛ إذ الخلافية لا تعقل إلا بين شيئين. ويلزم أن يجري من الخلاف في المماثلة ما جرى في المخالفة.

البحث الثالث:

هل يجوز إطلاق القول بأنه ـ تعالى ـ يماثل الحوادث في الوجود أم لا يجوز؟

فأما صاحب «**التذكرة**» فأجاب بأن قال: «الرب ـ تعالى ـ موجود، ووجوده ليس

---

(1) سقطت من (ق).
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 273.
(3) ص: 54.
(4) ساقط من (ق) و(م).
(5) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 61.

وصفا زائدا على ذاتـه. فعـلى هـذا[1] يسـتحيل مشـاركته للحـوادث في وصـف عـام، ومفارقته لها بوصف خاص. وإذا كان وجود الموجود عندنا نفسه، وكانـت ذات الإلـه مخالفة لذواتنا، وجب أن يكون وجوده مخالفا لوجودنا؛ بحيث لا يلتقيان في وجـه مـن الوجوه إلا في التسمية فقط، والتسمية لا اعتبار لها في التمـاثل».

وأمـا المعتزلة، فقالوا: «الوجود حـال للموجـود، فوجـود الإلـه ـ تعـالى ـ كوجـود الحوادث».

فيلزمهم أن يحكموا بممـاثلة وجود [الله ـ تعالى ـ لوجود الواحد منا][2]، للاشـتراك في الوجود المعنوي.

وأمـا سيف الدين، فقال: «هل يصح إطلاق التمـاثل عـلى المختلفـيْن باعتبـار مـا اشتركا فيه من بعض صفات النفس؛ كالوجود وغيره؟

المنقول عن القاضي والقلانسي[3] أنه لا مـانع من ذلك في الحـوادث لفظـا ومعنـى، وعلى قول من قال بأن البارئ ـ تعالى ـ ممـاثل لغيره في الوجود، فهو غـير ممتنـع معنـى، وإن كان ذلك ممتنعا شرعا لعـدم ورود السـمع بـه»[4]. وقـد تقـدم الخـلاف في هـذه المسألة.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): الحوادث لوجود الله ـ تعالى ـ ؟؟.

(3) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من متكلمي أهل السنة (ق 3 هـ/ 9م). أحد أعلام الكلابية ومن أبرز رجالها. نزيل الري، لا يعرف تاريخ ولادته ولا تـاريخ وفاتـه، ولكنـه معـاصر لأبي الحسن الأشعري وأعلى طبقة منه. انظر: الذهبي، انظر: البغدادي، الفـرق بـين الفـرق، ص: 145، و344. وراجع: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 20، و91.

(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 272.

البحث الرابع:

في حصـر الموجودات في ثلاثة أقسام:

- المتمـاثلات.
- والمتضادات.
- والمختلفات (غير المتضادات).

وتعريف كل قسم منها.

أمـا الدليل على الحصـر فهو: أن كل غَـيْرَيْن إمــا أن يشـتركا في تمـام الماهيـة، أو لا يشتركان:

والأول: همـا المتمـاثلان.

وأمـا الثاني: فلا يخلو إمـا أن يجوز اجتمـاعهمـا أو لا يجوز اجتمـاعهمـا:

والأول: همـا المختلفان اللذان لا يتضادان مثل: السواد، والحركة.

والثاني همـا: المتضادان كالسواد، والبياض.

وأمـا تعريف كل واحد منها: فأمـا «**الغيران**»، فقال أهل السنة: «**الغيران: مــا جـاز مفارقة أحدهما للآخر بوجه من الوجوه، وذلك إمـا بالزمـان؛ (كالقديم والمحدَث)، أو بالمكان؛ (كالسمـاء والأرض)، أو بالوجود والعدم**».

قالوا: «والدليل على صحة هذا التعريف، هو أن مـا لا تصحّ مفارقته لـه، لا يكـون غيرا له كنفسه».

واعلم أن فائدة هذه المسألة تظهر في مسألة أخرى، وهـي: هـل يجـوز إطـلاق لفـظ المغايرة على ذات الله مع صفاته؟

فاتفق أهل السنة على المنع من ذلك. وكذلك أيضا على المنع من ذلك في الصفات بعضها مع بعض. واختلفوا هل يجوز [أن يقال][1]: الباري ـ تعالى ـ وعلمه شيئان، فأجازه[2] الشيخ أبو الحسن، ومنعه القلانسي خوف إيهام المغايرة.

وأما «**الضدان**»؛ فهما: «**الوصفان الموجودان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما**».

فقولنا: «**الوصفان**»؛ احتراز من الذوات؛ فإنها لا تتضاد عند العقلاء.

وقولنا: «**الموجودان**»؛ احتراز عن الأوصاف العدمية والوجودية؛ فإن التضاد [إنما يكون][3] بين الموجودين لا بين الموجود والمعدوم، ولا بين العدمين.

وقولنا: «**يمتنع اجتماعهما**»؛ نريد به في المحل الواحد، [في الزمان الواحد][4].

وقولنا: «**لذاتيهما**»؛ احتراز عن الشيئين اللذين يمتنع اجتماعهما للصارف.

وأما «**المثلان**»: [فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفهما:

فأما أئمتنا، فقالوا: «**المثلان]**[5] **هما / الغيران اللذان يكون ثبوت أحدهما منافيا** [ص: 146] **لصاحبه**».

وقيل: «**المثلان هما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر**».

وقيل: «**هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل**».

---

(1) سقط من (ق)، وفي (م): أن يكون له.

(2) سقطت من (م).

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) ساقط من (ق) و(م).

وهي عبارات كلها متقاربة، وحاصلها: أن كل وصف وجب لأحدهما، وجب للآخر، وما استحال على أحدهما، استحال على الآخر. وكل ما جاز على أحدهما، جاز على الآخر.

بيان ذلك: أن السواد والسواد وجب لكل واحد منهما التناهي، والحاجة إلى المحل، وتسويد المحل، واستحال من كل واحد منهما تبييض المحل، وكون كل واحد منهما لا أول له، وجاز لكل واحد منهما أن يكون في محل مخصوص.

هذا تفسير هذه التعريفات.

وأما «الخلافان»: فقال أبو المعالي: «**هما كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني**»[1].

وقال سيف الدين ـ تفريعا على القول بالأحوال ـ: «**المختلفان كل شيئين اختص كل واحد منهما على الآخر ببعض صفات النفس الحالية دون البعض**»[2].

وقال الشريف زكريا: «**المختلفان كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما معقوليته ليس كمعقولية ما ثبت للثاني.**

وأما المماثلة والمخالفة: فالمماثلة: "عبارة عن اشتراك موجودين في جميع صفات النفس". و[3]المخالفة "عبارة عن افتراق موجودين في صفة واحدة من صفات النفس، وقد تكون المخالفة في جميع صفات النفس"»[4].

---

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 55.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 271.

(3) زاد (ق): وأما، وفي (م): وقد تكون المخالفة.

(4) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 62.

قال إمام الحرمين: «وغرضنا من[1] التعرض للكلام في الخلافين والمثلين: الـرد عـلى الباطنية؛ فإنهم زعمـوا أن المشـاركة في صـفة واحـدة مـن صـفات الإثبـات، توجـب التمـاثل، وامتنعوا ـ عن مساق[2] هذا ـ أن يصفوا الباريء ـ تعالى ـ بالوجود؛ لمـا فيه من المشاركة في صفات الإثبات[3]، وذلك يلزم منه التمـاثل عنـدهم. وسـلكوا [4]مسـلك النفي في كل مـا يُسألون عنه:

فإن قيل لهم: أهو موجود؟

قالوا: ليس بمعدوم.

وإن قيل لهم: أهو قادر وعالم؟

قالوا: ليس بعاجز، وليس بجاهل؛ خيفة أن يشـركوا بينه وبـين الحـوادث في صـفة الإثبات»[5].

والاشتراك الذي فروا منه، إنمـا هـو اشـتراك في التسـمية، والتسـمية[6] لا توجـب تمـاثلا.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»:

اعلم أن ظاهر كلامه: المخالفة في الذات والصفات والوجـود. هـذا هـو المتعـارف عندهم في إطلاق المخالفة؛ أن تكون من [7]جميـع الوجـوه. فـإذا أرادوا المخالفـة مـن

---

(1) في الأصل: عن؟؟.

(2) (ر): على سياق.

(3) زيد في غير (ق) و(ر): [توجب التماثل عندهم].

(4) زاد (ق) و(م): في ذلك.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 57-58.

(6) سقطت من (ق).

(7) زاد في (ر): عندهم.

بعض الوجوه، قيّدوا ذلك، وقالوا: هذا يخالف ذلك [في كذا][1]. لكن هذا الإطلاق استثنى منه أئمتنا ـ رضوان الله عليهم ـ الشركة في التسمية، وسواء كانت التسمية في الوجود أو في الذات أو في الصفات خلافا للباطنية ـ على ما تقدم ـ.

قوله: «**للحوادث**»: هو جمع حادث، وقد تقدّمت حقيقة الحادث، والحوادث شاملة للجواهر والأعراض وما تركب منها، وهي الأجسام.

قوله: «**هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس**»:

فقوله: «**كل موجودين**»: كالجنس، يشمل المثلين والخلافين والضدين. واحترز به من المعدومات والأحوال، ومن الموجود والمعدوم؛ فإنه لا تماثل بين الموجود والمعدوم، ولا[2] في المعدومات؛ فإنها نفي.

وقوله: «**متساويين**»؛ أخرج به الخلافين والضدين.

وقوله: «**في جميع صفات النفس**»؛ [أخرج به المماثل من بعض الوجوه.

وقوله: «**في جميع صفات النفس**»][3]؛ يعني فيما يجب ويجوز ويستحيل. وقد تقدم بيان هذه الأحكام.

والصفات النفسية هي: "كل صفة ثابتة لنفس الشيء، وباقية ما بقيت نفسه لنفسها[4]"؛ وذلك كتحيز الجوهر، وقبوله للأعراض، وقيامه بنفسه، وكاللونية، والعرضية، والسوادية للسواد، والبياضية للبياض.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ق) و(م)، وصحح من (ر).

(4) سقطت من (ق) و(م).

وقد اختلف في هذه الصفات النفسية: / هل هي راجعة إلى نفس الشيء من غير [ص: 147 مزيد، أو هي حالة زائدة على النفس، وذلك ينبني على القول بثبوت الأحوال ونفيها.

واعتُرِض على أبي عمرو هذه الترجمة من وجوه:

۞ **الأول**: على قوله إنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث، وظاهره المخالفة من جميع الوجوه حتى في التسمية، وهذا مذهب الروافض.

۞ **والاعتراض الثاني**: أن ظاهر ما ذكره من المخالفة ألا شركة في معنى الوجود، ولا في معنى من معاني الصفات. وهذا مناقض لما ذكره بعد هذا.

أما مناقضته للوجود؛ فلأنه قال في باب الرؤية: «**فاذا رئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود**»، فقاس الغائب على الشاهد في الرؤية بجامع "**الوجود**"، وهذا لا يصح إلا على القول بأن الوجود معنى كلي، وأنه مقول على الواجب والممكن بطريق التواطؤ، فيكون تناقضا لا خفاء به.

وأما مناقضة هذا الظاهر لما ذكره في باب الصفات؛ فلأنه استدل على إثبات الصفات الأزلية بقياسها على الشاهد، والقياس لا يكون إلا بالجامع الذي يقتضي الشركة في المعنى لا في اللفظ؛ لأن الشركة في اللفظ[1] لا توجب قياسا إلا على قول من جوّز القياس في اللغات، وهو غير مسلّم.

۞ **الاعتراض الثالث**: أنه صدّر الكلام بدعوى تصديقية تثبت بالبرهان، وانتقل عنها إلى دعوى تصوّرية، وهي تعريف المثلين، والترتيب عكس هذا؛ لأن التصوّر سابق على التصديق.

---

(1) في غير الأصل: التسمية.

فلئن قلت: استغفله أولا، واستدركه بعد ذلك لدعوى المخالفة.

قلنا: لو كان كذلك، لكان صواب الكلام حين قال: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»، أن يقول: "**هو أن الخلافين كل موجودين متخالفين في جميع صفات النفس**"؛ لأن الحكم على الشيء[1] يستدعي تصوّر ذلك الشيء، فيكون الكلام مناسبا، وما ذكره ليس كذلك.

وقال بعضهم: «إن ما ذكر أبو عمرو حقيقة المثلين؛ لأن الفصل موضوع لنفي المماثلة، [وإذا انتفت المماثلة، تعينت[2] المخالفة. والحكم بنفي المماثلة][3] وإثباتها لا يصح إلا بعد معرفة حقيقة المماثلة. والمماثلة إنما تكون بين المثلين، وهي نسبة وإضافة، وهي عدمية على مذهب أهل الحق. وإذا كانت عدمية فلا يصح تعريفها؛ فلذلك قصد إلى تعريف المثلين دون المماثلة».

وقال بعض الأشياخ: «حد[4] أبو عمرو المخالفة بالمماثلة، وفيه تفسير الشيء بضده، وهو لا ينبنى[5] على حقيقته، غير أن الذي أحوجه إلى ذلك أن المخالف هل يكتفي في مخالفته في الاعتبار بوصف واحد أو لا يكتفي فيه إلا باعتبار جميع الأوصاف الذاتية؟ وهكذا القول في المثلين: هل يكتفى فيه بالوصف الواحد، أو لابد من اعتبار جميع الأوصاف؟». وهذا هو الحقيقة.

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ر): ثبتت.

(3) سقط من (ق).

(4) (ق): تعريف.

(5) في الأصل: ينبى.

قوله: «**والرب ـ تعالى ـ مقدّس عن سمات الجواهر والأعراض، فوجب أن يكون مخالفا لها**»:

اعلم أن هذا شروع منه في إقامة الدليل على إثبات المخالفة؛ فتقدير الكلام: "والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث؛ هو أن الرب ـ تبارك وتعالى ـ مقدّس عن سمات الجواهر والأعراض"، فذكر هذا الدليل أولا مجملا، ثم فصّله بعد ذلك.

ومجموع ما ذكره من وجوه المخالفة بين واجب الوجود وممكن الوجود ستة أوجه؛ ثلاثة في الجوهر وثلاثة في العرض. وسيأتي الكلام على كل واحد منهما على الترتيب الذي ذكره الشيخ أبو عمرو ـ رحمه الله إن شاء الله تعالى ـ.

وقوله: «**مقدّس**»:

أي منزّه عما لا يليق به من النقائص، والتقدّس التطهر؛ ومنه الأرض المقدسة؛ أي المطهرة من الجبابرة.

وقوله: «**عن سمات الجواهر والأعراض**»:

«السمات»: جمع سمة، والسمة: العلامة.

وهذه السمات ذكر أبو عمرو منها سمات ثلاثة[1] في الجواهر، وهي:

- التحيز.
- وقبوله للأعراض.
- وجواز التأليف والتركيب عليه.

وثلاثة[2] في الأعراض، / وهي: [ص: 148]

(1) في الأصل: ثلاثا.

(2) في غير (ق) و(م): ثلاثا.

- قيامه بالجوهر.
- وأنه لا يبقى زمنين.
- وأنه لا يتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.

فهذه ست سمات.

وقوله: «**فوجب أن يكون مخالفا لها**[1]»:

هذا لازم عما ذكره من الدليل مجملا.

وقوله: «**وذلك**[2] **أن الجوهر حقيقته المتحيز**[3]»:

اعلم أن هذه هي السّمة الأولى من سمات الجوهر؛ وذلك [أن][4] المتحيِّز مشتق من التحيّز، و«التحيّز» صفة من صفات الجوهر، ويقع في بعض[5] روايات[6] «البرهانية»: "وذلك أن الجوهر حقيقته التحيز[7]"، والتحيُّز مصدر تحيَّز أي انفصل، والانفصال من سمات الحوادث.

وأما تعريفه بـ"**المتحيز**"؛ [فقال الكتاني][8]: «معنى متحيز؛ أي ينحاز؛ بحيث هو إذا كان فردا، وينحاز إلى جهة إذا كانت له جهة»[9].

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ر).
(3) في غير الأصل: التحيز.
(4) سقطت في النسخة الأصلية.
(5) سقطت من (ق).
(6) (ق): رواية، وفي (م): الروايات من رواية.
(7) في الأصل: المتحيز.
(8) ساقط من (ر).
(9) الفندلاوي، شرح البرهانية.

وقوله: «**والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات**»:

هذا إشارة منه إلى ذكر ما يؤول إليه المتحيز من المحال المسلوب عن القديم ـ تعالى ـ وهو اختصاص المتحيز. وهذا الاختصاص يكون بخمسة أشياء: المكان، والزمان، والمقدار، والصّفة، والمحاذاة. ذكر منها الشيخ أبو عمرو هنا[1] اثنين وهما: الجهة، والمحاذاة.

ويعني بـ«**الجهة**»[2]:

الجهات المعروفة عند العرب، وهي: أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وفوق، وأسفل.

وقوله: «**والمحاذاة**»:

قال ابن العربي: «المحاذاة والمقابلة بمعنى: المماثلة والمقايسة[3]، كقولهم: "حذو النعل بالنعل"؛ أي مثله»[4].

وقال الكتاني: «المحاذاة أي يحاذيه غيره من إحدى جهاته، فيكون يلاصقه أو[5] يباينه، وكل ذلك دليل الحدوث»[6].

وقوله: «**وذلك يدل على حدوثه**»:

[أي واختصاص ذلك المتحيز بإحدى تلك الأمور الخمسة يدل على حدوثه][7].

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ق).
(3) (ق) و(م): المقاسمة.
(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 21.
(5) الواو بدل أو عند: (ق) و(م).
(6) الفندلاوي، شرح البرهانية (المفقود حاليا).
(7) ساقط من (ق) و(م).

وقوله: «**والموصوف بالقدم، لا يتصف بما يدل على حدوثه**».

هذه دعوى قد أقام عليها البرهان في "فصل القدم"، وقد تقدم أن حقيقة القديم: "هو الذي لا أول لوجوده"، والحادث "هو الذي لوجوده أول"، فحصلت المخالفة بينهما من كل وجه.

وقوله: «**وأيضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه**».

[اعلم أن هذه هي السّمة الثانية من سمات الجواهر الدالة على حدوثه][1]، وبيان كونها دالة على حدوثه أن الجوهر من صفات نفسه قبوله للعرض، وكل ما كان قابلا لغيره، فهو مفتقر إلى ذلك الغير، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره، فهو حادث.

وأيضا قد قام الدليل على حدوث الأعراض، وهي لا تخلو عن الجواهر، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث[2].

وقوله: «**والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه**»:

تفسيره ما تقدم في السّمة الأولى.

وقوله: «**وأيضا فإن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب، وذلك يدل على حدوثه**».

هذه هي السّمة الثالثة.

اعلم أنه تقدم في باب حدث الجواهر الكلام على هذه السّمة، وأن التأليف والتركيب أعراض، وقد أقام[3] الدليل على حدوث الأعراض، و[4]الأعراض لا تعرى

---

(1) ساقط من (ر).

(2) زاد (ق): مثله.

(3) (ق) و(ر): قام الدليل.

(4) زاد (ق) و(م): وأن.

عن الجواهر، وما لا يعرى عن الحوادث فهو حادث، فالجواهر حادثة، وهو المطلوب.

وأما التأليف والتركيب، فيحتمل أن يكونا لفظين مترادفين، ويحتمل أن يكون التأليف أعم من التركيب؛ لأن التأليف يكون في جوهرين فأكثر، والتركيب إنما يكون في ثلاثة فأكثر.

وقوله: «**والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه**»:

يريد أنه لا يتصف بسمة من سمات الحوادث. وقد تقدم تفسيره.

قوله: «**وأما العرض فحقيقته ما يقوم بالجوهر، وذلك يدل على افتقاره إلى محل**».

اعلم أنه من هنا تعرض للسّمات الدالة على حدوث الأعراض، وهي صفات ذاتية له، ومقصوده تنزيه الرب ـ تعالى ـ عن مماثلة الأعراض.

واستدل على ذلك بثلاث سمات:

- السّمة الأولى: التعرض لحقيقة العرض، وعند بيان حقيقته يتبين أن الله ـ تعالى ـ يستحيل أن يماثل العرض؛ وذلك أنه إذا كان حقيقة العرض ما يفتقر في وجوده إلى الجوهر، فيستحيل أن يكون / البارئ ـ تعالى ـ مماثلا للعرض؛ إذ هو القائم بنفسه الغني عن غيره. [ص: 149

وأيضا العرض مفتقر إلى الجوهر، وكل مفتقر إلى غيره، فهو حادث، والرب ـ تعالى ـ قد قام الدليل على قدمه، ولا مماثلة بين القديم والحادث.

قوله: «**والرب ـ تعالى ـ متعال عن الافتقار على الإطلاق**»:

اعلم أن هذا الاسم له أربعة أبنية: "المتعالي"، و"العلي"، و"العالي"، و"الأعلى".

فأما «**المتعالي**»: فورد في القرآن، قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾[1]. والمتعالي وزنه متفاعل من العلي. تقول: علا يعلو علوا، فهو عال، وهو من علو المكانة.

وهي عند أهل الحق: عبارة عن استحقاق صفات الكمال، وغاية المدح والتعظيم.

وقيل: المتعالي من[2] العلو عن صفات المخلوقين.

وأما «**العلي**»؛ فقال ـ تعالى ـ: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلَّهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾[3].

وأما «**العالي**»؛ فهو فاعل منه.

وأما «**الأعلى**»؛ فهو بناء: "أفعل" منه قال ـ تعالى ـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[4]، وقوله على الإطلاق؛ أي أنه لا يفتقر من وجه من الوجوه، بل هو الغني على الإطلاق، الموصوف بصفات الجلال والكمال.

قوله: «**والعرض لا يبقى زمنين**»:

هذه هي السّمة الثانية من السّمات الدّالة على حدوث الأعراض. ويظهر من مفهوم كلامه أن العرض يبقى زمنا واحدا بعد زمن وجوده، وليس كذلك، بل لابد أن يكون تجوّز في كلامه، ويكون معناه: «**لا يبقى زمنين**»: أي لا يتصف بالبقاء زمن وجوده، ولا الزمن الثاني من زمان وجوده [الذي][5] يتوهم فيه أنه باق.

وقد اختلف المتكلمون في هذه المسألة على أربعة أقوال:

---

(1) الرعد/ 10.

(2) (ق) و(م): هو.

(3) غافر/ 11.

(4) الأعلى/ 1.

(5) في الأصل: أنه؟؟. وفي (ر): التي.

- **أحدها:** قال الإمام فخر الدين: «اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض»[1].

- **وثانيها:** للكرّامية؛ أن الأعراض كلها باقية، ولا تجوز الإعادة على شيء منها، ولا على الأجسام، واختار الإمام فخر الدين والفلاسفة جواز البقاء عليها[2].

- **وثالثها:** للمعتزلة أن الأعراض على قسمين:

- منها ما يبقى؛ وذلك[3] كسواد الزنجي، وصفرة الذهب، وشهولة الأشهل، وفطوسة الأفطس، وما كان في معنى ذلك.
- ومنها ما لا يبقى؛ وذلك[4] كالحركة، والسكون، والصوت[5].

- **ورابعها:** الوقف. وهو مذهب القاضي أبي بكر؛ لأنه قيل له: "ما دليلك على استحالة بقاء الأعراض؟". فقال: "لست أثبت هذه المسألة ولا أنفيها، فليس إلا الوقف"[6]. وله قول ثان كقول[7] الجماعة[8].

فأما الأشعرية، فاختلفوا:

---

(1) الرازي، المحصل، ص: 162.

(2) قال الرازي في "المعالم": «الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني، لجاز أيضا أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدَث في المؤثر، وأنه محال»، ص: 29. وراجع أيضا: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 267.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين: 2/ 268، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 214 وما بعدها.

(6) لم أقف على هذا الرأي للباقلاني في كتبه المطبوعة.

(7) سقط من (ر).

(8) يقول في "التمهيد": «الدلالة قد دلت على استحالة بقاء الأعراض»، ص: 270.

- فمنهم من سلك في ذلك التمسك بالضرورة بأن العرض لا يبقى، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفرايني.
- ومنهم من سلك طريق الاستدلال، وهم الأكثرون.

واحتجوا على ذلك بوجوه[1]:

۞ **الحجة الأولى**: أن البقاء صفة قائمة بذات الباقي. فلو بقي العرض ـ والبقاء صفة قائمة بالباقي ـ لزم المحال فيه من وجهين:

- **أحدهما**: قيام العرض بالعرض، وهو محال.
- **والثاني**: خروجه عن حقيقته، وذلك محال.

۞ **الحجة الثانية**: قال بعض المتأخرين: لنا في استحالة بقاء الأعراض طريقان:

- **أحدهما**: في طريق الثبوت.
- **والثاني**: في طريق العدم.

▪ **الطريق الأول**: أن نقول: لو جاز بقاؤه لم يخل إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا؛ وهو المقصود.

لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لزم ألا[2] ينعدم، ونحن نشاهد عدمه بعد وجوده، فبطل بذلك تقدير وجوب بقائه.

ولا جائز أن يكون بقاؤه جائزا؛ لأن الجائز لابد له من مقتض، والمقتضي لابد من كونه فاعلا فيه، وفعله إما نفس العرض، أو معنى زائد عليه.

---

(1) زاد في (ر): من الحجاج.

(2) (ق): أن؟؟؟.

ومحال أن يفعل في العرض نفس العرض؛ لأن نفس العرض وجوده؛ وهو موجود، فيكون فيه إيجاد[1] الموجود؛ وهو محال، ومحال[2] أن يفعل فيه معنى زائدا؛ لأن المعنى لا يقوم بالمعنى.

وإذا بطل الوجود والجواز، تعينت استحالة بقائه؛ وهو المطلوب.

▪ **الطريق الثاني:** في طرف/ العدم، وهو أن يقال: لو جاز بقاؤه لاستحال عدمه، [ص: 150] واستحالة عدمه محال، فالقول ببقائه محال.

بيانه: هو[3] أنه لو قدر عدمه بعد بقائه، لم يخل إما أن يكون عدمه واجبا أو جائزا.

ويستحيل أن يكون عدمه واجبا؛ إذ الواجب العدمِ لا يصح عليه البقاء، وقد فرضناه باقيا.

وإن كان جائزا، فلا بد له من مقتض، والمقتضي إما أن يكون وجودا أو عدما. والأول لا يخلو إما أن يكون موجبا، أو مختارا.

والأول: باطل؛ لأن ذلك الموجب هو الضد[4]، فطريانه مشروط بعدم الضد الأول؛ إذ لو لم يكن مشروطا به، [يلزم جواز][5] اجتماع الضدين، وهو محال.

[وإذا كان الأمر بهذه المثابة، فنقول: لو علّلنا ذلك العدم به لزم الدور، وهو محال][6]. هذا إن كان المقتضى موجبا.

---

(1) (ق) و(م): اتحاد.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ر): العدم.

(5) سقط من (ق) و(م).

(6) ساقط من (م).

وأمـا إن كان مختارا، فهو أيضا محال، كمـا يقال: "الله [لا][1] يعدمه"؛ لأن المعـدوم عند الإعدام إمـا أن يصدر عنه أمر، أو لم يصدر، فإن صـدر عنـه أمـر، فتـأثيره في أمـر وجودي. فيكون ذلك إيجادا[2] لا إعداما[3]. هذا خلف.

وأمـا إن لم يصدر عنه أمر[4]، فهو محال؛ لأن القادر[5] لابد له من أثر.

وأمـا إن كان المقتضـى عدمـا، فلابد أن يكون ذلك شرطا في وجوده. فنقول: شرط وجود العرض إنمـا هو الجوهر، وهو باق.

فننقل الكلام إلى كيفية عدمه؛ فإمـا أن يكون عدمـا، أو وجودا، إلى آخر مــا تقـرر في العرض، فثبت [أنه لو][6] صح بقاؤه؛ لامتنع عدمه. لكنه قد ثبت عدمه، فيمتنع بقاؤه.

۞ **الحجة الثالثة**: أنا لو قدرنا بقاءه لم يخل إمـا أن يبقى من صفة نفسه، وإمـا أن يبقى ببقاء يقوم به، وإمـا أن يبقى بفاعل يبقيه.

وباطل أن يبقى من صفة نفسـه؛ لأنـه لـو كـان كـذلك، لاسـتحال عدمـه، [لكـن عدمه][7] معلوم بالضرورة.

ومحال أن يبقى ببقاء يقوم به؛ لأنه يؤدي إلى التّسلسل، وهو محال. وفيـه أيضـا قيـام المعنى بالمعنى.

---

(1) سقطت من الأصل و(ر)، وأثبتت من (ق) و(م).

(2) في الأصل: إيجابا، والتصحيح من (ر)، وفي (ق) و(م):اتحادا.

(3) في الأصل: إعدامها، (م): عدما.

(4) سقطت من (ر).

(5) (ر): المؤثر.

(6) في الأصل كلام غير مفهوم.

(7) ساقط من (ق).

[وإن قُدّر بقاؤه بفاعل يبقيه، كان ذلك[1] محالا أيضا؛ إذ الفاعل لابد لـه مـن فعـل، وذلك يرجع إلى أن يفعل له بقاء يبقى به، وفيه قيام المعنى بالمعنى][2]، وهو محال.

۞ **الحجة الرابعة**: أنها لو كانت باقية، لمـا احتـاج العـالم بهـا في العلـوم المكتسـبة إلى درس يتجدّد له به مثله.

۞ **الحجة الخامسة**: أنه لو كانت الأعراض باقية، لكانت كلها باقية. ولو كانت كلهـا باقية، لكانت الأوقات باقية؛ لأنها أعراض. ولو كانـت الأوقـات باقيـة، لكـان اليـوم أمـس، وغـدا اليـوم، وذلـك محـال؛ لأن قولنـا: "أمـس" يقتضـي عدمـه، وقولنـا: "اليوم"[3] يقتضي وجوده.

۞ **الحجة السادسة**: إقرارهم بانعدام مـا ينعدم منها؛ [فيقال لهم: مـا ينعدم منهـا][4] لا يخلو إمـا أن ينعدم بنفسه أو بفاعل. وباطل أن يكون بفاعل؛ لأن الفاعل لا يفعل إلا موجودا، وإذا بطل انعدامه بفاعل، تعيّن أن يكون انعدامه بنفسه.

[ومـا كان كذلك، تبيّن أنه لا يبقى زمنين.

فإن قيل: أفتقولون: إن العرض ينعدم بنفسه][5]؟

قلنا: هذه مسامحة من القول؛ فـإن هذا اللفـظ[6] يشـعر بـأن العـرض يعـدم نفسـه؛ وذلك محال، بل العرض واجـب العـدم في الـزمن الثـاني[7]؛ فهـو لا يقبـل أن يسـتمر

(1) سقطت من (ر).

(2) ساقط من (م).

(3) سقطت من (ق).

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) ساقط من (ق).

(6) (ق) و(م): القول.

(7) ساقط من (م).

الوجود عليه زمنين، وعلى هذه الطريقة يكون العدم أبدا واجبا[1]؛ فإن الجوهر ينعدم عند عدم شرط وجوده، ويستحيل وجوده بدون الشرط، والعدم واجب، والعرض إذا استحال بقاؤه وجب عدمه في الزمن الثاني.

فإن قيل: إذا كانت الأعراض لا تنعدم بقدرة الفاعل المختار؛ لأجل الدليل[2] الذي ذكرتم، وذلك الدليل جار[3] في عدم الجواهر، ويلزم من ذلك أن تنعدم بنفسها أو قدمها، ويلزم منه ألا يكون للفاعل المختار تأثير في إعدام شيء من الأشياء.

قلنا: اختلف الناس في هذه المسألة على أربعة أقوال:

- **أحدها**: أن عدم الجواهر إنما هو لانتفاء شرط، وهو مذهب الأشاعرة. ثم اختلفوا في ذلك الشرط؛ فمنهم من قال: إن شرط[4] استمرار وجوده: قيام البقاء به؛ فإذا عدم البقاء، لزم عدمه. وهذا تفريع على القول[5] بأن الجواهر باقية ببقاء.

[ص: 151] ومنهم من قال: شرط بقائه استمرار خلق الأعراض فيه؛ فإذا لم تخلق فيه[6]، / ـ ولا يصح خلوه عنها ـ، لزم عدمه.

- **وثانيها**: قول القاضي أبي بكر: «إن عدمها بالفاعل المختار»، وقد فرق بين العدم الطارئ، والعدم السابق؛ بأن العدم الطارئ يفتقر إلى مقتض، بخلاف العدم السابق.

وله قول ثان بـ«أن عدمها إنما يكون بقطع الأعراض عنها»[7].

---

(1) في الأصل و(ر): واجب؟؟.
(2) سقط في (ق).
(3) (ر): جاز.
(4) سقطت من (م).
(5) سقطت من (م).
(6) سقطت من (ر).
(7) انظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، تح: عمار الطالبي، ص: 91.

وأجاب القاضي على القول الأول عمـا ذكروه من الدليل بأن قال: «لِـمَ لا يجـوز أن تنعدم بانعدام الفاعل لها[1]؟».

قولهم: «**الإعدام**»[2]؛ إما أن يكون أمرا وجوديا، أو لا يكون.

قلنا: لا خلاف في أن شيئا من الأشياء ينعدم بعدم[3] وجوده، وما ذكرتموه يقتضـي أن لا ينعدم شيء بعد وجوده؛ لأنه إذا انعدم شيء إما أن يتجدد أمر، أو لا يتجدد.

فإن لم يتجدد أمر، لم يُعدم[4] الشيء بعد وجوده، والعلم به ضروري.

وإن تجدد أمر، فالمتجدد إما أن يكون وجودا أو عدما.

والثاني محال؛ لأن العدم لا يتجدّد.

وأما إن كان [5] [وجودا، كان كـذلك][6] وجــودا لأمـر آخـر لا عـدما للموجـود الأول، وليس كلامنا فيه.

فإذن ما ذكرتم يقتضي أن لا يعدم موجود بعد وجوده، وهو معلوم البطلان.

واعترض على القاضي قوله[7] بــ«أن الجواهر تنعـدم بقـدرة الفاعـل المختـار»؛ لأن الجواهر إذا بقيت انقطعت القدرة عنها بالإجمـاع، وإذا كانت القـدرة لا تتعلـق بـذات الباقي[8] إجمـاعا، فكيف تؤثر في عدمه ولا تعلّق لها به في حالة البقاء؟

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ق).
(3) في الأصل و(ر): بعد.
(4) سقطت من (ر).
(5) زاد (ق): ذلك.
(6) ساقط من (ر).
(7) سقط من (ق).
(8) (ق) و(م): البارئ.

ثم القدرة لابد لها من تعلّق[1]، والمتعلّق لا يخلو عن وجود أو عدم، وقد بطل الوجود أن يكون متعلّق القدرة؛ لكونه باقيا. وكذلك العدم لا يجوز أن يكون متعلق القدرة؛ لأنه نفي محض، والنفي لا تتعلق به القدرة، وحق القدرة أن يثبت لها أثر. وتأثيرها الوجود؛ وهو صفة نفسها. ولا يكون لها صفة نفس على الشيء ونقيضه؛ إذ يلزم أن يكون الشيء موجودا معدوما.

ويقال له أيضا: لو صح فعل العدم اللاحق، لصح فعل العدم السابق، ولا فرق؛ فإن معقوليتهما واحدة.

- **وثالثها**: للمعتزلة أن العدم إنما يكون بضد، ولهذا قالوا: إن الجواهر إنما تنعدم بفناء يضادها.

- **ورابعها**: قول أبي الهذيل من المعتزلة: «إن فناء الجواهر بقول الله - تعالى - لها: "افن" فتفنى، كما أن حدوثها بقوله: "كن" فتكون»[2].

فإن قيل: سلّمنا ما ذكرتموه من أن العرض لا يبقى زمنين، ولكن معنا ما يدلّ على بطلانه؛ وهو ما يشاهده الحس من بقاء الألوان، وسكون الجبال، وغير ذلك، وكل مذهب يؤدي إلى إبطال علوم الحواس، فهو باطل.

والجواب أن نقول: لسنا نكذب الحسّ فيما يدركُه، ولكنا نعلم أن الحسّ لا يدرك عدم المنعدم، ولا يميز بين الأمثال المتوالية والأشياء[3] المتأكدة الشّبه؛ فلذلك قضينا بالعقل في هذه الأمور على ما لا[4] يدركه الحسّ.

---

(1) (ق) و(ر): متعلق.

(2) قول أبي الهذيل العلاف ينظر عند: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 273.

(3) (ق): ولا الأمثال، (ر): الأشباه.

(4) سقطت من (م).

بيان أنه لا يدركها: أنا نعلم بالضرورة أن الظل متحرك أبدا، والحس لا يدرك حركته، وإنما يدرك الضد بالنسبة إلى الضد. فالظل بالنسبة إلى الشمس يدركه الحسّ، ولا يدرك النقلة. فكذلك الحسّ، لا يدرك توالي السّكنات، وتوالي الألوان؛ لسرعة فنائها في الزمن الثاني، وتعاقب أمثالها في الزمن الثالث. فإذا طرأ الضّد بعد انتفاء الضّد، أدركه الحسّ للمخالفة التي بين الأضداد.

فمدركات الحسّ لا يناقضها المعقول، ولكن للحسّ أغلوطات منها:

- أنه يدرك الصغير كبيرا.

- كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة.

- وكما يرى العنبة في الماء كالإجاصة.

- وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنه يراها كالسوار.

- وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة.

- ومنها أنه يدرك[1] الواحد اثنين؛ كما إذا غمزنا إحدى العينين، ونظرنا إلى القمر، فإنا نراه قمرين، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنا نراه في الماء[2] قمرا، وفي السماء قمرا آخر.

- ومنها أنه يرى المعدوم موجودا كالسراب.

- ومنها أنه يرى الشّعلة التي تدار بسرعة كالدائرة.

- ومنها أنه يرى المتحرّك ساكنا كالظّل، والسّاكن متحركا كراكب/ السفينة، فإنه [ص: 152] يشاهد الشط الساكن متحركا.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقط من (ق).

- ومنها أنه لا يفرق بين الشيء ومثله كالألوان المتماثلة؛ فإنها غير باقية عند أهل السنة، بل يحدثها الله ـ تعالى ـ حالا فحالا، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر.

وهي كثيرة جدا.

واحتج القائلون بجواز بقائها بوجوه:

- **الحجة الأولى**: أن العرض جائز الوجود في الزمن الأول، فيكون جائز الوجود في الزمن الثاني، كالجوهر لمّا جاز وجوده أولا جاز ثانيا وثالثا[1].

- **الحجة الثانية**: أن العرض لو كان عدمه[2] في الزمن الثاني [واجبا بلا معدم، لجاز أن يكون وجوده في الزمن الثاني][3] واجبا بلا موجب.

- **الحجة الثالثة**: أن التأليف لو لم يبق، لما وجب تصعب التفكيك في بعض الأشياء، كالحجر والحديد. والتالي[4] باطل، فالمقدَّم مثله.

- **الحجة الرابعة**: قالوا: إن بعض الأعراض يتعلق بها الثواب والعقاب، ولا يجوز ذلك على ما عدم، فلو لم تبق، وإلا لما ترتب عليها شيء.

- **الحجة الخامسة**: أن القول ببقاء الأعراض أصل أحكام الشريعة في النفي، والإثبات، والحدود، والثواب، والعقاب، فإن القائل بنفي الأعراض، يلزمه: نفي النكاح بعد عقده؛ فيكون الولد لا يحل له الانتساب إلى الأب ولا الميراث؛ فإن المرأة لا

---

(1) الرازي، المعالم، ص: 29.
(2) بياض في (ق).
(3) ساقط من (ق).
(4) في غير (ق): والثاني.

تحل في الحال الثانية من عقد النكاح للزوج لعدم النكاح فيه، وكذلك في الشراء، والبيع، والوصية، والغُسل، فيكون أبدا بلا طهور.

- **الحجة السادسة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾[1]، والكلمة عَرَض، وقد حكم الله ـ تعالى ـ ببقائها.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ﴾[2]. قيل في التفسير: إنها الصلوات، وقيل: الشهادات؛ وهي أعراض.

- والجواب عن **الأول**: أنا نمنع قياس الأعراض على الجواهر، وما الجامع بينهما؟!

- وعن **الثانية**: أن نقول: لم وجب هذا؟ وأي جامع بينهما؟ وما أنكرتم من أنه يوجد لموجود؛ لأنه جائز الوجود، ويعدم بلا معدم؛ لأنه واجب العدم؟

- وعن **الثالثة**: أنه [3]يجوز من الخالق أن يجدد التأليف، ويجوز ألا يجدده. وقد[4] أجرى العادة منه بالتجديد في بعضها، فيصعب منه التفكيك، وفي بعضها بخلافه فيها. وقد سهّل الله ـ تعالى ـ الحديد لداود معجزة له.

- وعن **الرابعة**: أن الأفعال لا توجب الثواب والعقاب، وإنما هي أمارات على ما سيكون في الآخرة على حسب ما ورد الخبر به؛ فالثواب منه ابتداء فضل، والعقاب ابتداء عدل.

- وعن **الخامسة**: إنا لا ننكر جلالة هذه المسألة، ووجوب صرف الهمة إلى

---

(1) الزخرف/ 27.

(2) الكهف/ 25.

(3) زاد (ق): قال.

(4) سقطت من (ق).

معرفتها؛ فإن القول ببقاء الأعراض كلام مبناه على الأصول العقلية القطعية، وهم بنوا كلامهم على التسميات التي هي بمعزل عن المعاني. وعلى كل حال فلا تترتب المعاني العقلية على الأحكام الشرعية؛ لأن بقاء[1] لفظ النكاح لم يشترطه أحد؛ لأنه حروف وأصوات، وهي لا تبقى. وكذلك الطهارة هي مماسة الأعضاء بالماء، وقد انقضت وبقيت أحكامها. وأيضا لو كانت الأعراض باقية لكان النكاح أبدا باقيا، ولا يرفعه الطلاق، ولا تجوز الرجعة بعد الطلاق لبقاء الطلاق.

• والجواب عن السادسة أن قوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً﴾[2] فهو دال على أن العرض لا يبقى.

بيان ذلك: أنها لو كانت باقية، لم يتصوّر أن يجعلها باقية، وأيضا كيف يجعلها باقية وهي حروف وأصوات معدومة؟ وإنما أراد الله ـ تعالى ـ بها أن ثناء تلك الكلمة يجري عليهم إذا عملوا بها، والكلمة هي توحيد الباريء ـ تعالى ـ وهي قوله: ﴿وَأَوْصَىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾[3]، وتلك الوصية قوله ـ تعالى ـ: ﴿لاَ تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4].

وأما تفريق المعتزلة فهو دعوى من غير دليل؛ لأن الدليل إذا صح في عرض واحد أنه لا يبقى زمنين، صح في سائر الأعراض، سواء كان مما يدرك حسا أو عقلا[5]؛ إذ الدليل العقلي إذا ثبت في معنى، وجب في كل معنى.

---

(1) (ق) و(م): بناء.
(2) الزخرف/ 27.
(3) البقرة/ 131.
(4) آل عمران/ 102.
(5) زاد (ق) و(م): أو معنى.

وأمـا القول بالوقف فظاهر.

وقوله: «**والرب ـ تعالى ـ قديم، ومـا ثبت قدمه استحال عدمه**»:

اعلم أنه كان ينبغي له/ أن يقول: "والرب ـ تعالى ـ باق، فيخالف[1] العرض الـذي [ص: 53
لا يبقى". غير أن البقاء لما كان لازمـا عن القدم، عبّر بـالملزوم عـن الـلازم، ولـذلك قال: «**ومـا ثبت قدمه، استحال عدمه**»؛ وإذا استحال عدمه، وجب بقاؤه.

وقوله: «**والعرض لا يوصف[2] بالأحكام التي توجبها المعاني**»:

يريد أن العرض لما كان صفة لمن قام به، استحال عليه الاتصاف بصـفات أخـرى، حتى يثبت له من الأحكام عن الصفات مـا ثبت للموصوفات، فاستحال ذلـك عليـه لاستحالة قيام الصفة بالصفة[3]. [ويلزم منه التّسلسل، وفيه أيضا انقلاب الصـفة][4] عن حقيقتها؛ وذلك محال.

وقوله: «**والرب ـ تعالى ـ موصوف [بها حتمـا]**»:

أي[5] [والرب ـ تعالى ـ][6] موصوف][7] بالأحكام الموجبة عـن صـفات الكمـال «**حتمـا**»؛ أي قطعـا. وهـذه هـي السّـمة الثالثـة مـن السمـات الدالـة عـلى حـدوث الأعراض.

---

(1) (ق) و(م): بخلاف.

(2) (ق) و(م): يتصف.

(3) (م): بالموصوف.

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) سقطت الكلمة من (ق).

(6) سقطت من (م).

(7) سقطت من (ر).

وقوله: [«**فتقرر بمجموع ما ذكرناه**»:

أي ما ذكرناه من السّمات الدّالة على حدوث الجواهر والأعراض.

وقوله][1]: «**تقدُّس الرب ـ ﷻ ـ عن سمات الحوادث**»:

التقديس هو الطهارة، والتنزيه عما لا يليق به ـ تعالى ـ.

وقوله: «**فوجب أن يكون مخالفا لها**»:

هذا اللازم عما[2] ذكر من الدليل. والفاء في قوله: «**فوجب**»: سببيّة؛ لأن ثبوت هذه السّمات للجواهر والأعراض سبب في[3] وجوب المخالفة.

واعلم أنه بقي من فصول هذا الباب الكلام في الوحدانية، وقد تكلم عليها أبو المعالي في «**الإرشاد**» عقيب فصل المخالفة، وخالفه الشيخ أبو عمرو في هذا الترتيب، وأخر الكلام عليها إلى أن فرغ من الكلام على الصفات، وسيأتي وجه تأخيره لها عن هذا الموضع إن شاء الله ـ تعالى ـ.

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ق) و(م).

(2) (ق): كما، (م): لما.

(3) سقطت من (ق) و(م).

القول في الصفات المعنوية

وهي الأحكام التي توجبها المعاني وهي: "الأحوال".

اعلم أنه [1]تقدم أن الصفات على مذهب الشيخ أبي عمرو على ثلاثة أقسام:

- صفات[2] نفسية.
- وصفات معنوية.
- وصفات المعاني.

فتكلم أبو عمرو على القسم الأول، فلما فرغ منه شرع في القسم الثاني؛ وهو الكلام في الصفات المعنوية.

وهذا القسم، الكلام فيه مبني على القول بالأحوال، وأبو عمرو ممن يقول بثبوت الأحوال.

وقد تقدم القول في حقيقة هذه الصفات.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الشيخ أبا عمرو جعل هذه الأحكام ثمانية، وهي:

- كونه ـ تعالى ـ عالما.
- قادرا.
- مريدا.
- حيا[3].

(1) زاد (ق) و(م): قد.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ر).

- سميعا.
- بصيرا.
- متكلما.
- مدركا.

وقبل الشروع في الكلام عليها لابد من الكلام في بحثين:

[البحث] الأول: لأي شيء قدّم الكلام [في الصفات المعنوية على الكلام][1] على صفات المعاني، وهي فرع عنها؟

وفي ذلك تقديم الفرع على الأصل، وهو خلاف الترتيب.

والجواب عنه من وجهين:

- **أحدهما**: أن الصفات المعنوية أسبق إلى الأفهام.

- **وثانيهما**: أن هذه الأحكام متفق عليها بيننا وبين نفاة صفات[2] المعاني الموجبة لهذه الأحكام المتفق عليها.

وهذان الوجهان ذكرهما الشريف زكرياء[3]، وفيهما نظر.

البحث الثاني: [في إثبات هذه الأحكام]

اعلم أن لأئمتنا في إثبات هذه الأحكام ثلاثة طرق:

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 80.

۞ **الطريق**[1] **الأول**: نفي النقائص. وبيانه: أنه لما انتفت عنه الآفات التي هي العجز، والجهل، والكراهة، والموت، والصمم، والعمى، والخرس، وغير ذلك، وجب[2] إثبات أضدادها؛ وهي صفات الكمال الموجبة لهذه الأحكام؛ لأن المحل لا يخلو عن الشيء أو نقيضه.

۞ **الطريق الثاني**: دلالة الفعل. وبيانه: أن وجود الفعل المحكم لا يصح إلا من عالم قادر مريد؛ يفعله بقدرته، ويتقنه بعلمه، ويُؤْثره على غيره بإرادته. فهذه الصفات الثلاثة يدل عليها الفعل.

[ثم هذه الصفات لا تكون إلا لحي، فصارت الحياة أيضا مما يدل عليها الفعل.

وأما السميع والبصير[3]، وباقي الصفات فيدلّ عليها أيضا الفعل][4]؛ لأن من جملة أفعاله: خلق الأصوات، ولا يتم ذلك [إلا][5] بالتمييز بين الأصوات[6] / المختلفة، ولا [ص: 54] يكون ذلك إلا بالسمع؛ فخلق الأصوات ـ إذن ـ فعلٌ يدل على السمع.

ومن أفعاله: [خلق الألوان، ولا يصح التمييز بينهما إلا بالبصر، فدلّ خلقه لها على إثبات البصر.

ومن أفعاله][7]: إرسال الرسل، ولا يتم ذلك إلا بالخطاب، فدل فعله للإرسال على إثبات كلامه ـ تعالى ـ.

---

(1) (م): الطريقة.

(2) سقطت من (ق).

(3) في (ر): السمع والبصر.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) سقطت من الأصل.

(6) أثبت من (ق) و(م) زيادة مكررة لقول اليفرني: «ثم هذه الصفات لا تكون إلا لحي، فصارت الحياة أيضا مما يدلّ عليها الفعل. وأما السمع والبصر، وباقي الصفات فيدل عليها أيضا الأفعال»؟؟!.

(7) سقط من (م).

وهذه الطريقة طريقة أبي إسحاق الإسفرايني.

۞ **الطريق الثالث**: بالتفصيل، وهو الذي سلك أبو عمرو؛ أن القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، تثبت بدلالة الفعل، وما سواها من الصفات تثبت بنفي النقائص.

وهذه الطرق الثلاثة دالة على ثبوت صفات المعاني؛ وهي موجبة لهذه الأحكام عند القائلين بثبوت الأحوال.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ عالم، قادر، استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتين من غير عالم قادر، وثبوت لطائف الصنع، وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان، دليل على أنه عالم قادر.**

ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها، دليل على أنه ـ تعالى ـ مريد.

وثبوت هذه الصفات دليل على أنه ـ تعالى ـ حي؛ لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه.

ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا، أو مؤوفا[1].

وكذلك القول في الكلام، والإدراك؛ إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما.

فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا، وجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما مدركا».

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن ما ذكره الشيخ أبو عمرو في هذه الأحكام غير جار على ترتيب الأصوليين، والترتيب فيها ما ذكره بعض المتأخرين. قال: «اعلم أن من أحاط علما بحدث العالم، ووجوده على ما هو عليه، أرشده إلى العلم بوجود صانعه، ووجوبِ كونه قادرا؛ فإن[1] المؤثر الفعّال يجب أن يكون قادرا على فعله، ويجب أن يكون مريدا [له][2]؛ [فإن القادر على الفعل لابد أن يكون قاصدا إلى فعله [قطعا][3]. وإذا كان قاصدا إلى فعله][4]، فإنه يستحيل أن يقصد إلى ما لا يعلم؛ إذ القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة».

فهذه طريقة مختصرة يثبت بها كونه قادرا، مريدا، عالما؛ فالقدرة مشروطة بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم. والقدرة، والإرادة، والعلم؛ فهذه الثلاثة مشروطة بالحياة.

فهذا ترتيب الاستدلال فيها، وإذا تقرر هذا، فنعود إلى الكلام في هذه الأحكام.

[الحكم الأول: كونه ـ تعالى ـ قادرا]

أما القادر، فيشتمل الكلام فيه على أربع مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة القادر

اعلم أن «**القادر**» مشتق من القدرة، والقدرة تقتضي مقدورا، فيستدعي ذلك معرفة: "القادر" و"القدرة" و"المقدور".

---

(1) في الأصل: بأن؟؟.

(2) سقطت من الأصل.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقط في (ر) ابتداء من قوله: "قطعا".

أمـا «**القادر**»، فقال الإمام فخر الدين: «**هو أن يصـح منـه الفعـل والـترك بحسـب الدواعي المختلفة**. مثاله في الشاهد: الإنسان إن شاء أن[1] يمشـي [قدر عليـه][2]، وإن شاء ألا يمشي [قدر عليه][3]»[4].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «**القادر من له القدرة عـلى الشـيء**. يقـال منـه: قـدر، يقدر، قدرة؛ فهو قادر، وقدير».

وأمـا «**القدرة**»: فقال سيف الـدين: «**هـي صـفة وجوديـة مـن شـأنها تـأتي الإيجـاد والإحداث بها على وجه يتصور [ممن قامت به][5] الفعل بدلا من الـترك، والـترك بـدلا عن الفعل**»[6].

وقيل: «**هي صفة من شأن المتصف بها على حقيقتها إخراج المكنونات من العـدم إلى الوجود**».

وأمــا «**المقـدور**»: فهـو «**مـا تعلّقـت بــه القـدرة**»، وهـو عـلى ضربـين: إحـداث، واكتساب.

فالإحداث: هو المقدور بالقدرة القديمة.

والاكتساب: هو المقدور بالقدرة الحادثة.

---

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (م).

(3) سقطت من (م).

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 122، وقال الرازي في تفسيره: «إن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية»: 1/ 216.

(5) سقط من (ر).

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 289.

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه قادرا

والدليل على ذلك أنه ـ تعالى ـ محدِث، وكل محدِث قادر، فالبارئ ـ تعالى ـ قادر.

بيان المقدمة الأولى: أن العالم حادث، وكل محدَث لابد له من محدِث/ . [ص: 155

بيان المقدمة الثانية: وهي أن المحدِث قادر؛ لأن القادر هو من يتأتى منه الفعل.

وإذا صح حدَث العالـم، بمعنى سبق العــدم عليـه، لـزم أن يكـون فعـلا مقـدوراً لقادرٍ.

المسألة الثالثة:

[القادر قادر باختيار]

إذا[1] ثبت كونه ـ تعالى ـ قادرا، لابد أن يكون قادرا بالاختيـار، لا موجبـا بالـذات، خلافا للفلاسفة.

قال الإمام فخر الدين: «اتفق أرباب الملل والأديان على أن تأثير البارئ ـ تعـالى ـ في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار، وزعمت الفلاسـفة أن تـأثيره في إيجـاد العـالم بالإيجـاب الذاتي؛ كتأثير الشمس في الإضاءة، وتأثير النار في التسخين والإحراق.

فنقول: الدليل على أنه ـ تعالى ـ قادر بالاختيار، لا موجـب: أنـه لـو كـان ـ تعـالى ـ موجبا بالذات، لكان تأثيره في وجود العالم إمـا ألا يكون موقوفا على شرط، [وإمــا أن يكون موقوفا على شرط:

---

(1) في الأصل: إذ.

فإن لم يكن موقوفا على شرط][1]، لزم من قدمه قدم العالم، [أو من حدوث العالم حدوثه، وكلاهما باطلان.

وأما][2] إن كان موقوفا على شرط، فذلك الشرط إن كان قديما، لزم أيضا قدم العالم. وإن كان حادثا، كان الكلام فيه كما في الأول، ويُفضي إلى التسلسل، وهو أن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر إلى غير أول، وهو باطل.

فثبت أن القول بكونه موجبا بالذات يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلا.

وإذا بطل[3] هذا، ثبت أنه قادر فاعل مختار»[4].

المسألة الرابعة:

[القدرة على جميع المقدورات]

إذا ثبت أنه فاعل بالاختيار، قالت الأشعرية: "الله ـ تعالى ـ قادر على جميع المقدورات"، خلافا لسائر الفرق.

احتج أهل الحق بأن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله ـ تعالى ـ هو "**الإمكان**"؛ لأن كل ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع، وهما يحيلان المقدورية. لكن[5] "**الإمكان**" وصف مشترك فيه بين سائر الممكنات، فيكون الكل مشتركا في

---

(1) سقط من (ر).

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) (ق): تقرر.

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 126-127، وانظر أدلة الرازي الأخرى في الموضوع في: المعالم، ص: 41، والمحصل، ص: 33.

(5) في غير الأصل: لأن.

صحة مقدوريته لله ـ تعالى ـ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض، افتقر إلى مقتض، وذلك يدل على حدوثه، وهو باطل.

وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات، وجب أن لا يوجد شيء منها إلا بقدرة الله ـ تعالى ـ، وهو المطلوب[1].

وخالف في هذا الباب طوائف منهم: الثنوية، والمجوس؛ زعموا أنه غير[2] قادر على الشر[3].

وزعم النظّام[4] أنه لا يقدر على[5] خلق الجهل والقبائح[6].

وزعم البلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد[7].

وهذه المذاهب كلها باطلة، بدليل ما تقدم من الدليل.

انتهى الكلام في كونه ـ تعالى ـ قادرا.

الحكم الثاني: في كونه ـ تعالى ـ عالما

ويشتمل الكلام فيه على أربع مسائل:

---

(1) انظر: الرازي، المحصل، ص: 259 وما بعدها.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) زاد الرازي الأمر توضيحا فقال: «لأن فاعل الخيرات خير، وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريرا»، المحصل، ص: 259.

(4) (ق) و(م): النصارى.

(5) في الأصل: لا؟؟؟.

(6) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 116، والتفتازاني، شرح العقائد النسفية، تح: أحمد حجازي السقا، ص: 36.

(7) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 36.

المسألة الأولى:

في حقيقة "العالم"، و"العلم"، و"المعلوم"

أما «**العالِم**»؛ فقال الشيخ أبو الحسن: «**هو من له العلم**»[1]. وهو صحيح لاطراده وانعكاسه.

وأما «**العلم**»؛ فقد تقدمت فيه حدود كثيرة في باب العلم، فتنظر هنالك.

وأما «**المعلوم**»؛ فهو «**ما تعلق به العلم**».

المسألة الثانية:

في أقسامه

وهو ينقسم إلى القديم والحادث، والحادث ينقسم ثلاثة أقسام: كسبي، وبدهي، وضروري.

- **فأما القديم: فهو «صفة البارئ ـ تعالى ـ القائمة بذاته، المتعلقة بما لا نهاية له من المعلومات الموجبة له حكم الإحاطة، المتقدّس عن كونه ضروريا أو كسبيا».**

فقوله: «**صفة**»؛ احتراز من قول من قال: "إنه عالم بذاته".

وقوله: «**القائمة بذاته**»؛ احتراز عن الصفات النفسية.

وقوله: «**المتعلقة**»؛ احتراز عن الحياة؛ فإنها لا تعلّق لها.

وقوله[2]: «**بما لا نهاية له**»؛ احتراز عن العلم الحادث.

---

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 46.

(2) سقطت من (م).

وقوله: «**الموجبة له حكم الإحاطة**»؛ احتراز عن الكلام القديم؛ فإنه يتعلق بجميع المعلومات على جهة الخبر، لا على جهة الإحاطة والكشف.

وقوله: «**المتقدّس عن كونه ضروريا أو كسبيا**»؛ احتراز عن العلم الحادث؛ فإنه لا يخلو عن أحدهما.

- وأما «**العلم الكسبي**»؛ فهو «**المقدور بالقدرة / الحادثة على جهة النظر والاستدلال**». [ص: 56]
- وأما «**الضروري**»؛ فهو «**العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه مع اقترانه بأحد[1] الحواس الست**».
- و«**البديهي**»؛ «قريب من الضروري، إلا أنه غير مقترن بشيء من الحواس».

فقد اشتركا من وجه، واختلفا من وجه آخر. وقد يسمى كل واحد منهما باسم الآخر.

والبديهي هو «**العلم باستحالة المستحيلات؛ كاجتماع الضدين، وأن الشيء لا يكون قديما حادثا**».

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ عالما

وذلك من وجهين:

- **الأول**: أنه ـ تعالى ـ مريد، وكل مريد عالم، فهو ـ تعالى ـ عالم.

أما بيان المقدمة الأولى: وهو أنه ـ تعالى ـ مريد، فسيأتي الكلام عليها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

(1) سقطت من (ق).

وأمـا المقدمة الثانية: وهي أن كل مريد عالم؛ فلأن القصد إلى الشيء يستدعي العلـم به ضرورة؛ فإن كونه مريدا مشروط[1] بكونه عالمـا، ويلزم من وجود المشـروط وجـود الشرط، بخلاف العكس.

- **والثاني**: أن أفعال[2] الله ـ تعالى ـ محكَمة متقَنة، وكل من كانت أفعاله محكمة متقنة، فهو عالم بتلك الأفعال. [فنتيجة هذا الدليل: أن الله ـ تعالى ـ عالم بتلك الأفعال][3].

أمـا المقدمـة الأولى: [وهـي أن أفعالـه محُكَمـة][4]، فيـدلّ عليهـا المشـاهدة؛ وهـي ضرورية.

وأمـا المقدمة الثانية: فهي بديهية بعد الاستقراء والاختبار.

واعُترض على الدليل الثاني بأن فعـل النَّحْلَـة في غايـة الإتقـان، وهـو بنـاء البيـوت المسدّسة، مع مـا فيها من كثرة الحِكَم التي عجز المهندسون عنها، مـع أنهـا لا توصـف بكونها عالمة.

والجواب عنه من وجهين:

- **الأول**: [أن فعلها][5] إنمـا هـو إلهـام، كمـا أشـار الله ـ تعـالى ـ إليـه بقولـه: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[6]؛ أي ألهمها وخلق العلم لها، فذلك[7] أدلّ دليل على خالقها.

---

(1) في الأصل: مشروطا؟؟.

(2) (م): أحكام.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (م).

(5) ساقط من (ق).

(6) النحل/ 68.

(7) في الأصل: بذلك.

- **والثاني**: أن علمها إنما هو بذلك الفعل فقط، والله ـ تعالى ـ عالم بجميع المعلومات.

المسألة الرابعة:

[كونه ـ تعالى ـ عالما بجميع المعلومات]

إذا ثبت كونه ـ تعالى ـ عالما، فقد ذهب أكثر المسلمين[1] إلى أنه ـ تعالى ـ عالم بجميع المعلومات.

وخالف في ذلك طوائف.

[والدليل لأهل الحق: أنه ـ تعالى ـ حي، وكل من كان حيا، فإنه يصحّ منه أن يكون عالما بجميع المعلومات.

والموجب لهذه العالمية: ذاته؛ ونسبة الذات إلى الكل على السّوية. فلم يكن بأن[2] توجب ذاته كونه عالما بالبعض أولى من أن توجب كونه عالما بالباقي. [فلما وجب كونه عالما بالبعض، وجب أن توجب كونه عالما بالباقي][3]، فثبت كونه عالما بكل المعلومات.

واعلم أن المخالفين في هذه المسألة طوائف][4]:

- الطائفة الأولى: زعموا أنه لا يعلم ذاته.
- الثانية: زعموا أنه يعلم ذاته، ولا يعلم غيرها من المعلومات.
- الثالثة: زعموا أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

---

(1) (ر): المتكلمين.

(2) في الأصل: أن.

(3) سقطت من (ر).

(4) كل ما ورد بين المعقوفتين سقط من (ق).

وهذه المذاهب كلها باطلة.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ عالم قادر**»:

انظر ترتيبه[1] في هذه الدعوى: مخالف لما ذكره في الدليل.

قوله: «**استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتين من غير عالم قادر**»:

اعلم أن هذا الكلام اشتمل على دليلين:

- **أحدهما**: دليل كونه قادرا، وهو صدور الفعل الرصين؛ لأنه لو لم يكن قادرا، وكان عاجزا، لاستحال صدور الفعل الرصين منه.

- **والثاني**: إحكام ذلك الفعل وإتقانه دليل على كونه عالما؛ لأنه لو لم يكن عالما، لكان جاهلا. ولو كان جاهلا، لاستحال أن يكون فعله محكما[2] متقَنا، بل لا يكون إلا مستحيلا.

و«**الصدور**»؛ وهو الحدوث، [والمصدر وهو: الحدث][3]. ومعنى صدر؛ أي حدث بعد أن لم يكن.

و«**الرصين**»: الشديد. وذكر الجوهري عن الأصمعي أن العرب تقول: «"أرصنت الشيء أرصُنه رصنا": أكملته، وأرصنته: أحكمته»[4].

و«**المحكم**»: المتقَن، والإحكام: الإتقان في الأفعال، وضده التشبيج[5]، وهو اختلال في الأفعال.

(1) سقط الضمير (هـ) من الأصل.

(2) سقط من (ق).

(3) سقط من (ق).

(4) الجوهري، الصحاح: 5/ 2124.

(5) الأصل و(م): التشبيح. والتشبيج: من شَبَّجَ الكلام والخط تشبيجا: عمَّاهما ولم يُبَيِّنْهُمَا.

و«**المتين**»؛ بتاء مهملة: قال بعضهم: «هو القوي؛ / تقول العرب: "هـذا أمـتن مـن [ص: 57] هذا"؛ أي أقوى منه وأصلب».

وقيل: «المتين هو الشديد، واشتقاقه من المتانة».

[واختلف أهل العلم فيها:

فقيل: «هي الصلابة».

وقيل: «هي عبارة عن تكاثف الأجزاء بعضها على بعض، ومن ذلك قـول العـرب: "جسم متين"؛ أي كثيف، متلاصق بعضه ببعض».

وقيل: «المتانة][1] بمعنى: القدرة».

واعلم أن العلمـاء قالوا: «المتين اسم من أسمـاء الله ـ تعالى ـ، ولا يصح [تفسير][2] هذا الموضع به».

قوله: «**وثبوت لطائف الصنع**»، إلى قوله: «**ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها**»:

[اعلم أن هذا الكلام تكرار مع مـا ذكـره أولا عـلى ثبـوت كونـه عالمـا قـادرا][3]، ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا، ويحتمل أن يكون بيانا لمـا أجْـمَله أوَّلا.

وقولـه: «**لطـائف**»؛ هـي العجائـب والغرائـب الواقعـة في مصـنوعات الصـانع. والصنع: الفعل. يقال: "صنع زيد الشيء صنيعا"؛ أي عمله، وأتقنه، وبالغ في تحسـينه. قال ـ تعالى ـ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[4]؛ أي فعل الله.

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) سقطت من الأصل، وأضيفت من (ق)، وفي (ر): والصحيح تفسير هذا الموضع به؟؟.

(3) ساقط من (ر).

(4) النمل/ 90.

ويحتمل أن يريد بالصنع: المصنوع، ويكون من باب تسمية المفعول باسم المصدر، فيكون معنى الكلام: "وثبوت عجائب غرائب المصنوع، هو ما تتصف به السماوت والأرضون، وما بينهما من الانتظام والإتقان، وتكون الواو زائدة في قوله: «**وما تتصف به السماوات والأرضون**».

[وقوله: «**وما تتصف به السماوات والأرضون**»][1]:

إنما قدم السماوات على الأرضين ؛لأن العالم العلوي أشرف من العالم السفلي. ويدلّ على ذلك وجوه:

- أحدها: أنه مسكن الملائكة.
- والثاني: أنه موضع الوحي.
- والثالث: أنه نوراني، والعالم السفلي على العكس من ذلك.

وقد قدمه الله ـ تعالى ـ في كتابه، فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]؛ وذلك في آي كثيرة. فإذا نظرت إلى السماء وعظمها، وكواكبها، ودورانها، وطلوعها، وغروبها، واختلاف مشارقها ومغاربها، وحركاتها على الدوام من غير فتور في حركاتها.

وكذلك إذا نظرت إلى الأفلاك العشرة، وهي: فلك القمر، وفلك عطارد، وفلك الزهرة، وفلك الشمس، وفلك المريخ، وفلك المشتري، وفلك المقاتل، وفلك البروج، والفلك المحيط بالطبائع، ومنه تصدر المآثر إلى الأرض، وفيه صفات أجناس

---

(1) ساقط من (ر).

(2) آل عمران/ 191.

المخلوقات مصوَّرة بأسرها ومطاعمهم، وهو فلك مظلم، لا كوكب فيه ـ قاله الغزالي[1] ـ، والفلك العاشر [وهو الهادي][2] لا حركة فيه.

ففلك القمر يدور في كل شهر دورة، وفلك الشمس يدور في كل سنة دورة، وفلك المشتري يدور في كل اثنتي عشرة سنة دورة، وفلك المقاتل ـ وهو زحل ـ يدور في كل ثلاثين سنة دورة، وفلك البروج يدور ـ ويسميه الحكماء فلك الكواكب الثابتة[3]، وفيه انحصرت الكواكب بأسرها ـ، وهو يدور في ستة وثلاثين ألف[4] سنة دورة واحدة.

فإذا نظرت في هذه الأشياء، وجدت فيها عجائب وغرائب لا يفعلها إلا القادر الحكيم العليم.

ثم انظر أصغر الكواكب التي نراها هي مثل الأرض ثمان مرات، وأكبرها ينتهي إلى قريب من عشرين مرة من مقدار الأرض. واتفق المهندسون أن الشمس مثل الأرض مائة مرة، و نيف وستين مرة. إلا أن هذا مخالف لقول المفسرين، قال ابن عباس وعكرمة[5]: «الشمس على قدر الدنيا، وزيادة ثلث القمر على قدر الدنيا»[6].

(1) انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص:29.

(2) سقطت من (ر)، وفي (ق): البادي؟؟.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت في (ق) و(ر).

(5) سقط الاسم من (ق). وهو عكرمة أبو عبد الله البربري المدني مولى ابن عباس ثقة ثبت عالم بالتفسير مات سنة 104 هـ وقيل سنة 107هـ/ 723م، انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، تح: محمد عوامة، رقم: 4673، ص: 397

(6) رواه أبو الشيخ في: "العظمة" عن عكرمة: 4/ 1145.

ثم انظر إلى العرش وعظمه، وروي: «أنه لما خلق الله العرش، وخلق الملائكة الحاملين له، فلما نظروا إلى عظمه، قالوا: ربنا، ومن يطيق هذا؟ أعطنا قوة نحمله. فتمنى كل واحد ما أحب من القوة، فأعطي كل واحد منهم ضعف ما تمنى من القوة. فلما أرادوا رفعه[1]، لم يستطيعوا. فقال لهم الله ـ تعالى ـ: "قولوا: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم". / فلما قالوها، ارتفع العرش. فهذه الكلمة كنز من كنوز العرش، وغرائب العرش والكرسي واللوح لا تحصى. [س: 158]

وعلى الجملة، عجائب السماوات وما انطوت عليه من غرائب الحكمة لا يعلمها إلا الله، أو من أطلعه على ذلك من خلقه.

قوله: «**والأرضون**»: اعلم أن في الأرضين من العجائب والغرائب شيئا لا يحصى. ولكني أذكر منها شيئا على جهة التنبيه[2].

وروى أبو ذر قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ (ما بين الأرض العليا وبين سماء الدنيا خمس مائة عام، [وكتِفُها[3] خمس مائة عام][4]، وكتف الثانية كذلك، وما بين كل أرضين كذلك)[5].

---

(1) (ق): حمله.

(2) في غير (ق) و(ر): النتيجة.

(3) (ر): كثفها.

(4) سقطت من (ق).

(5) حديث أبي نصر، عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (كثف الأرض مسيرة خمس مائة عام، وبين الأرض العليا وبين السماء الدنيا خمس مائة عام، وكثفها خمس مائة عام، وكثف الثانية مثل ذلك، وما بين كل أرضين مثل ذلك، وما بين الأرض العليا والسماء خمس مائة عام، وكثف السماء خمس مائة عام، وما بين سماء الدنيا والثانية مسيرة خمسمائة عام وكثف السماء خمسمائة عام، ثم كل سماء مثل ذلك حتى بلغ السابعة، ثم ما بين السابعة إلى العرش مسيرة ما بين ذلك كله). رواه البزار في "البحر الزخار": 9/ 460، وقال: «هذا الحديث لا نعلمه يروى عن أبي ذر إلا بهذا الإسناد. وأبو نصر هذا =

فإذا نظرت إلى الأرض التي مقرك، وجدتها قد جعلها الله ـ تعالى ـ فراشا ومهادا لتسلك منها سبلا فجاجا، وجعلها قارة لا تتحرك، وأرسى فيها الجبال أوتادا لها، ثم وسَّع أكنافها، حتى عجز الآدميون على بلوغ جميع جوانبها، وإن طالت أعمارهم، وكثر تطوافهم. فانظر إليها وهي ـ مع ذلك ـ ميتة، كيف إذا أنزل عليها الماء اهتزت وربت، وأنبتت [عجائب النبات][1].

ثم انظر إلى الجواهر المودعة فيها من الذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، وغير ذلك، كيف هدى الله الناس إلى استخراجها، واتخاذ الأواني والنقود والحلي منها.

ثم انظر[2] إلى ما استخرج منها من الماء الذي يحيي به كل شيء، فأخرج به فنون الأشجار والنبات من حب، وعنب، وقضب، وزيتون، ونخل، ورمان، وفاكهة كثيرة مختلفة الأشكال، والألوان، والطعوم، والأرايح، وفضل بعضها على بعض في الأُكل، مع أنها تسقى بماء واحد.

ثم انظر إلى حكمة الله ـ تعالى ـ في الحيوانات وانقسامها إلى ما يطير ويمشي، والذي يمشي ينقسم إلى ما يمشي على بطنه، وعلى رجلين، وعلى أربع، وعلى عشر، وعلى مائة، كما شوهد في بعض الحيوانات.

واعلم أن من عجائب الحيوانات وغرائبها[3]: الإنسان الذي هو العالَمَ الأصغر، وهو نسخة العالَمَ الأكبر.

= أحسبه حميد بن هلال ولم يسمع من أبي ذر». وقال ابن الجوزي في "العلل المتناهية": «هذا حديث منكر»: 1/ 12.

وقال ابن كثير في " تفسيره " (4/ 303) : " في إسناده نظر ، وفي متنه غرابة ونكارة "..

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ر).

(3) زاد (ق) و(ر): ولطائفها.

وقد نبه الله ـ تعالى ـ على عجائبه في آي كثيرة من كتابه فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[3]، والآي فيه كثيرة.

فإذا نظر الإنسان في عجائب تركيبه، وغرائب ترتيبه، وتنقيل النطفة من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة حتى تركب[4] منه إنسان، درّاك، حساس، مريد، عالم، حكيم [في أعجب صنع، وأحسن تقويم، علِم أن ذلك لا يكون إلا من فاعل[5] مريد حكيم][6]، وإنما سُمِّيَ بالعالم الأصغر؛ لأنه نسخة العالم الأكبر. وإنما كان نسخته؛ لأن ما في السماوات والأرض شيء إلا وفي الإنسان مثله.

ثم انظر حكمة الله ـ تعالى ـ في بقية الحيوانات؛ منها الأنعام كيف خلق صورها، ومنافعها، وفوائد جلودها، وأضلافها، وأوبارها، وأشعارها، وكيف جعلها لباسا لخلقه، وصونا لأقدامهم، ثم جعل[7] بعضها زينة للركوب، وبعضها حاملة للأثقال، قاطعة للبراري[8] والقفار.

---

(1) الذاريات/ 21.
(2) الانفطار/ 7-8.
(3) المؤمنون/ 12-14.
(4) (ق): ترتب.
(5) سقطت من (ق).
(6) سقط من (ر).
(7) سقطت من (ر).
(8) (ق) و(ر): البوادي.

ثم انظر إلى العنكبوت كيف تنسب نسجها تناسبا[1] هندسيا؛ فإذا أحكمته جعلته شبكة، وقعدت في زاوية ترصد وقوع الصيد في الشبكة. فإذا وقع فيها بادرت إلى أخذه وأكله.

ثم انظر إلى البعوضة بعقل حاضر وفكر صاف، كيف خلقها الله على شكل الفيل ـ الذي هو أعظم الحيوانات ـ؛ إذ خلق الله ـ تعالى ـ لها خرطوما مثل خرطومه، وأعضاء مثل أعضائه، مع زيادة جناحين. ثم انظر كيف شق سمعها وبصرها[2]، وجعل فيها من من القوى الغاذية، والجاذبة، والدافعة، والماسكة، والهاضمة مع صغرها ما ركب في الحيوانات.

ثم انظر إلى النحل وعجائبها، كيف أوحى الله/ إليها حتى اتخذت من الجبال بيوتا، [ص: 59 ومن الشجر، ومما يعرشون. ثم انظر في تناولها الأنوار والأزهار، واحترازها عن النجاسات والأقذار، وطاعتها لأميرها. ثم انظر ما سخّر الله له أميرها من العدل بينها، حتى إنه ليقتل على باب المنفذ كل ما وقع على نجاسة، ثم [انظر][3] إلى بناء بيوتها من الشمع، واختيارها من جملة الأشكال شكل المسدس دون غيره من الأشكال؛ وذلك[4] لخاصية فيه يقصر فهم المهندسين عن دركها.

وعلى الجملة فما من حيوان إلا وفيه من العجائب ما لا يحصى كثرة.

قوله: «**وما بينهما من الانتظام**»:

اعلم أن الذي بين السماوات والأرض من لطائف الصنع، وعجائب بديع الحكمة،

(1) (ق): تنسج انتساجا.

(2) في الأصل و(ر): وسمعه وبصره.

(3) سقطت من الأصل.

(4) سقطت من (ر).

أشياء[1]:

منها الهواء اللطيف الذي لا يرى بالعين شخصه، والطيور سابحة فيه بأجنحتها كما يسبح في البحر حيوانه، وتضطرب أمواجه عند هبوب الرياح. فإذا حرّك الله الهواء جعله ريحا، ومنها ما يظهر في الجو من الغيوم والرعد والبروق والأمطار والثلوج والشهب والصواعق، ومنها السّحاب الكثيف المظلم، تراه يجتمع في الجو صاف لا كدرة فيه، أنشأه الله ـ تبارك وتعالى ـ حاملا للماء الثقيل، ومسكنا له إلى أن يأذن في إرساله؛ فترى السحاب ترش الماء [على الأرض][2]، ويرسله قطرات مختلفة[3] منفصلة، لا تدرك منه قطرة قطرة أخرى، ينزل بقدر الحاجة على القدر الذي أراد[4] الله ـ تعالى ـ.

واعلم أن عجائب هذه المخلوقات لا تتقدّر[5] ولا تنحصر. وهذا القدر المذكور منها كاف في التنبيه على ما بقي منها. فإذا نظرت فيها وجدتها دالّة على أنه إله واحد موصوف بصفات الكمال، لا شريك له في شيء، وقد أحسن أبو العتاهية[6] حيث قال:

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من الأصل.

(3) سقطت من (ق) و(ر).

(4) (ق) و(ر): أراده.

(5) (ق): تتعدد.

(6) أبو العتاهية هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني (130-210هـ/ 748-826م)، ولد ونشأ قرب الكوفة، وسكن بغداد، كان في بدء أمره يبيع الجِرَار، ثم اتصل بالخلفاء ـ خاصة الرشيد ـ؛ وعلت مكانته، لكنه زهد في الدنيا، وابتعد عن منادمة الرشيد، وكان قبل ذلك لا يفارقه. وكتب شعراً رقيقاً في ندمه على ما فرط من أمره. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 94: 1/ 219-226.

[المتقارب]

«أيـا عجبـا كيـف يَعْصِـى الإلـه | أم كيـف يجحـده الجاحـد
ولله في كـل تحريكـة علـيك[1] | وتسكينـة شاهـد[2]
وفي كـل شـئ لـه آيـة | تـدل علـى أنـه الواحـد[3]»[4]

قوله: «**من الانتظام والإتقان**»:

هذا قد تقدّم تفسيره.

قوله: «**ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها دليل على][5] أنه ـ تعالى ـ مريد**»:

اعلم أن هذا هو:

الحكم الثالث: وهو كونه ـ تعالى ـ مريدا

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "المريد" [و"الإرادة" و"المراد"][6]

فأما «المريد»، فهو «من له الإرادة».

---

(1) (ق) و(ر): عليه.

(2) هكذا ورد البيت في النسخ المخطوطة رغم أنه لا يستقيم عروضيا، وفي الديوان:
«ولله في كـل تحريكـة | وفي كـل تسـكينة شـاهد»

(3) في النسخ المخطوطة: "واحد"، بإسقاط الألف واللام.

(4) انظر: ديوان أبي العتاهية، ص: 123.

(5) هنا تعود المقابلة مع النسخة (م).

(6) سقطت من (ر).

وقيل: «**المريد هو القاصد للمراد**».

وقال بعض المعتزلة: «**المريد هو الذي ليس بمغلوب ولا مستكره**»[1]، فجعل كونه ـ تعالى ـ مريدا، وصفا سلبيا.

وذلك باطل؛ لأن حاصله: نفي الإرادة.

وأما «**الإرادة**»؛ فاختلفت عبارات أهل السنة فيها.

فقال القاضي أبو بكر: «**هي المشيئة المجردة**[2]»[3].

وقال سيف الدين: «**الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص كل واحد من الجائزين بدلا عن الآخر**»[4].

وقيل: «**الإرادة هي القصد إلى المراد**».

وقيل: «**هي المعنى الذي يستحق لمن قام به اسم المريد**».

وأما «**المراد**»؛ فهو «**ما تعلّقت به الإرادة**».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ مريدا

خلافا للمعتزلة والفلاسفة؛ وذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أنا وجدنا أفعال الله ـ تعالى ـ بعضها متقدِّم، وبعضها متأخِّر، مع أن ما تقدّم كان يجوز في العقل أن يتأخر، وما تأخر يجوز أن يتقدم. وإذا كان كذلك، افتقر

(1) هو قول النجار منهم، انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 312.

(2) في (ق) و(م): المتجددة.

(3) عن قول الباقلاني، انظر: الآمدي، الأبكار: 1/ 300.

(4) الآمدي، أبكار: 2/ 317.

ذلك التقدم والتأخر إلى مخصّص ومرجّح؛ لامتناع حصول الرّجحان لا عن مرجّح. ولا معنى لكونه مخصّصا إلا كونه مريدا؛ لأن خاصية الإرادة إنما هي التخصيص.

- **وثانيهما**: أن وقوع بعض الأمثال دون بعض، واختصاصها بأوقات، وصفات، ومقادير، يدلّ / على القصد. والقصد[1] إلى بعض هذه الأشياء دون بعض يقتضي [ص: 60] صفة يخصّص بها مثلاً عن مثلٍ، وتلك الصفة هي الإرادة.

المسألة الثالثة:

إذا ثبت كونه ـ تعالى ـ مريدا، قال أهل السنة، هو مريد لجميع الكائنات خلافا للقدرية

والدليل على ذلك المنقول والمعقول:

أما المنقول[2]؛ فالكتاب، والسنة، والإجماع.

۞ أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَنْ يُّرِدِ اللَّهُ أَنْ يَّهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلِاسْلَامِ وَمَنْ يُّرِدَ اَنْ يُّضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقاً حَرِجاً﴾[3]؛ فبين ـ تعالى ـ أنه يريد الطاعة والمعصية والإيمان والكفر لأهله، والآيات في هذا كثيرة.

۞ وأما السنة؛ فأخبار كثيرة، منها: ما روي أنه ـ ﷺ ـ قال: (إن الله ـ تعالى ـ خلق الخير، وخلق له أهلا، وخلق الشر، وخلق له أهلا)[4]. فإذا خلقهما فقد أرادهما.

ومنها قوله ـ ﷺ ـ: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[5].

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) الأنعام/ 126.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(5) أخرج أبو داود عن بعض بنات النبي ـ ﷺ ـ «أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال لها: (قولي حين تصبحين: =

❁ وأمـا **الإجمـاع**؛ فأجمعت الأمة على أن من شـعائر الإسـلام قـولهم: «مـاشاء الله كان، ومـا لم يشأ لم يكن».

وأمـا **المعقول**؛ فهو أن تناهي مقدورات الله ـ تعالى ـ لا يجوز. فلـو أراد العبـد مـا لم يـرد الله ـ تعـالى ـ، لكان ذلك المراد غير مقدور لـه؛ وذلك يفضي إلى تناهي مقدوراتـه ـ تعالى ـ، وهو محال.

وقوله: «**ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها**»:

يريد كذلك: اختصاصها بأمـاكنها، ومقاديرها. وهـذا شروع منـه في إقامـة الـدليل على كونه ـ تعالى ـ مريدا.

واستدل على ذلك بالتّخصيص؛ لأن تأثير الإرادة إنمـا هو التّخصيص في الزمـان، [أوالمكان، أو الصّفة][1]، أو المقدار.

قوله: «**بأوقاتها**»؛ جمـع: وقـت، ويريـد بهـا: الأزمنـة الثلاثـة: المـاضي، والحـال، والمستقبل. فمـا [2]من فعل من الأفعال إلا ولا بد له أن يكون واقعا في وقت مـن هـذه الأوقات الثلاثة، ويريد بعـد خلـق الوقـت، وألا[3] يـؤدي إلى التّسلسـل؛ لأن وجـود الوقت فعل، ويلزم أن يكون وجوده في وقت، وذلك الوقت أيضـا في وقـت إلى مـا لا نهاية له، وذلك ممتنع، وأفعال الله ـ تعالى ـ موجودة قبل خلق الزمـان، لا في زمـان.

= سبحان الله وبحمده، ولا قوة إلا بالله، **ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما، فإنهن من قالهن حين يصبح حفظ حتى يمسي، ومن قالهن حين يمسي حفظ حتى يصبح)»: (كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح)، رقم: 5075: 7/ 409. قال الأرنـؤوط: «إسناده ضعيف لجهالة سالم الفراء، وعبد الحميد مولى بني هاشـم. وأخرجـه النسـائي في: "الكـبرى": (9756) عن أحمد بن عمرو، عن عبد الله بن وهب، بهذا الإسناد».

(1) سقط من (م).

(2) زاد (ق) و(م): كان.

(3) في غير الأصل: ولا؟؟.

واعلم أن الكلام في الزمـان من أنفس المسائل، وقد اختلف الناس فيه: فمـنهم مـن قال: «**إنه لا وجود له أصلا**».

ومنهم من قال: «**إنه موجود**».

ثم اختلف القائلون بالوجود؛ فمنهم من قال: «**إنه لا وجود له في غير الأذهان**».

ومنهم من قال: «**إنه موجود في الأعيان**».

[ثم اختلف القائلون بوجوده في الأعيان][1]؛ فمنهم من قال: «**إنه جوهر**».

ومنهم من قال: «**إنه عرض**».

ومنهم من قال: [«**إنه ليس بجوهر ولا عرض**».

فأمـا القائلون بكونه جوهرا، فمنهم من قال: «**إنه متجدد، غير باق**».

ومنهم من قال: «**إنه باق**][2] **غير متجدد، وهو جرم الفلك**».

وأما القائلون بكونه عرضا، فقد اختلفوا في حقيقته؛ فمنهم من قال: «**الزمـــان شيء تقطع به الساعة، والساعة شيء يقطع به اليوم، واليوم شيء يقطـع بـه الشـهر، والشـهر شيء يقطع به السنة، والسنة شيء تقطع به الدهر، والدهر مدة وجـود الأشـياء**». وهـذا قول الأوائل من أهل الكلام.

وروي مثله عن أرسطاطاليس[3].

---

(1) سقطت من (م).

(2) الموجود بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(3) ربط أرسطو بين الزمان والحركة؛ فالحركة فيها متقدم ومتأخر وأول وثان، وما بين المتقدم والمتـأخر مـن حركة هو الزمان، وبدونها؛ ـ أي الحركـة ـ لا يوجـد زمـان، فالزمـان عـدد الحركـة، والحركـة سرمديـة ومستمرة بلا انقطاع. راجع: حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص: 100.

وهذا التعريف معترض لأنه فسّر الزمان بقوله: «**شيء تقطع به الساعة**»، و«**شيء**» مبهم، ففيه تعريف المجهول بالمجهول.

ومنهم من قال: «**الزمان عبارة عن مقارنة متجدّد موهوم بمتجدّد معلوم لإزالة الإيهام**[1]»، كما يقال: "آتيك عند طلوع الشمس"، فإن طلوع الشمس معلوم، وإتيانه موهوم؛ فإذا قُرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم، زال الإيهام. وهذا مذهب أكثر المتكلمين من أهل السنة.

ومنهم من قال: «**الزمان إنما هو عبارة عن حركة الفلك**».

وقيل: «**هو عبارة عن مقدار حركة الفلك**».

وهذه التعريفات كلها مدخولة.

[1] قوله: «**وخصائص صفاتها**»: / يريد اختصاص الأفعال بخصائص صفاتها. قال الكتاني في «**شرح هذه العقيدة**»: «لأن الفعل لا بد أن يكون على صفة من لون[2]، أو كون، أو علم، أو جهل، أو حياة، أو موت، أو حلاوة، أو مرارة، إلى غير ذلك من الصفات الجائزة علينا[3]»[4].

قلت: وما ذكره من الصفات، إنما هي صفات المفعول لا صفات الفعل. والذي ينبغي أن تفسر به الأفعال هنا ما ذكره أبو عمرو ـ رحمه الله ـ قبل هذا من قوله: «**صدور الفعل الرصين**»:

---

(1) (ر): الإبهام.

(2) الفندلاوي، شرح العقيدة البرهانية...

(3) (ر): عليها.

(4) سقطت من (ر).

و«الرصانة»: الشدة، ويناقضها: الرخاوة.

قوله: «**بدلا من نقائضها الجائزة**»: يريد بالنقائض: الأضداد. وعبّر عن الأضداد بالنقائض؛ وهو إطلاق المتقدّمين.

والفرق بين الضّدين والنّقيضين: أن التضاد إنما يكون بين صفتين موجودتين كالبياض والسّواد، والعلم والجهل، والحركة والسّكون، ولا تضاد بين الذوات. والتّناقض إنما يكون بين [موجود ومعدوم، كقولك: "زيد موجود"، "زيد معدوم" أو "زيد قائم"، "زيد ليس بقائم"، ولا تناقض بين][1] موجودين.

قوله: «**دليل على أنه ـ تعالى ـ مريد**»:

هذا لازم عما ذكره من دليل التّخصيص.

قوله: «**وثبوت هذه الصفات دليل على أنه ـ تعالى ـ حي؛ لاستحالة ثبوت المشروط، مع انتفاء شرطه**».

هذا هو:

الحكم الرابع وهو: كونه ـ تعالى ـ حيا

ويشتمل الكلام فيه على[2] مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "الحي" و"الحياة"

فأما «الحي»، فقال علماؤنا: «**هو الدرّاك الفعّال**».

---

(1) ساقط من: (م).

(2) زاد (ق): ثلاثة.

وقيل: «**الحي هو الذي لم يزل موجودا، وبالحياة موصوفا، لم تحدث له الحياة بعد موت، ولا تعرّضه[1] الموت بعد الحياة**».

وقيل: «**الحي هو الذي له حياة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر**».

وأما «**الحياة**» فلهم فيها تعريفات:

- **أحدها**: «أنها[2] **صفة موجودة قائمة بذات الله ـ تعالى ـ لأجلها صح اتصافه بسائر صفات المعاني**».

- **وثانيها**: «أن الحياة صفة يستحق أن يشتق لمن قامت به اسم الحي».

وقيل: «**هي صفة توجب كون الحي حيا**».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ حيا

والدليل على ذلك؛ أنه قد ثبت أن الرب ـ تعالى ـ عالم، قادر، مريد. وشروط هذه الصفات في الشاهد أن يكون المتّصف بها حيا؛ فيجب أن يكون البارئ ـ تعالى ـ حيا. والشرط لايختلف[3] شاهدا ولا غائبا.

وهذا الدليل هو الذي ذكره أبو عمرو بعينه.

المسألة الثالثة:

الفرق بين حياة الله ـ تعالى ـ وحياة العبد

وذلك من وجوه:

---

(1) في (ر): تعترضه.

(2) في الأصل: أنه، وسقطت من (ق).

(3) (ر): يتخلف.

- **أحدها**: أن حياة الله ـ تعالى ـ لا تحتاج إلى غذاء؛ فإنه يُطعِم ولا يطعَم.

- **وثانيها**: أنها لم تسبقها مَواتية.

- **وثالثها**: أنها لا يلحقها موت[1].

- **ورابعها**: أنها لا تفتقر إلى بنية.

- **وخامسها**: أنها ليست لها رطوبة، ولا بلة، وحياة العبد على العكس من هذه الوجوه.

قوله: «**وثبوت هذه الصفات**»:

الإشارة عائدة إلى الصفات الثلاث؛ وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، وهذه الصفات مشروطة بالحياة، والحياة شرط فيها.

قوله: «**لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه**»:

هذا دليل [على قوله: «**[وثبوت هذه الصفات]**[2] **دليل]**[3]**على أنه ـ تعالى ـ حي**».

اعلم ـ وفقك الله ـ أن هذا الكلام لا يتحقق لك إلا بعد معرفة الشرط والمشروط.

فأما «**الشرط**»؛ فهو: «**ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم [من وجوده لا وجود المشروط ولا عدمه**».

وأما «**المشروط**»؛ فهو: «**ما يلزم من وجوده وجود الشرط، ولا]**[4] **يلزم من عدمه لا عدم الشرط ولا وجوده**».

---

(1) في الأصل: فوت.

(2) في الأصل: ودليل على هذه الصفات.

(3) سقط من (ق) و(م).

(4) الموجود بين المعقوفتين سقط من (ق).

مثال الشرط والمشروط في الأحكام الشرعية: الطهارة، والصلاة، فالطهارة شرط في الصلاة، والصلاة مشروطة.

[ص: 162] ومثالها في الأحكام العقلية: الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة، / وهذه الصفات مشروطة بالحياة.

وإذا تقرّر هذا، فاعلم أن بين الشرط والمشروط العقليين ارتباطا عقليا[1] لا ينفك أحدهما عن الآخر، لكن ارتباطهما يختلف.

فأما ارتباط المشروط بشرطه، فإنما هو من جهة وجودهما. بيان ذلك أن العلم والقدرة والإرادة مشروطة بالحياة، ويلزم من وجود هذه الصفات التي هي مشروطة وجود[2] الحياة التي هي شرط؛ لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه، ولا يلزم من عدم هذه الصفات الثلاثة ـ التي هي مشروطة ـ عدم الشرط ـ الذي هو الحياة ـ كوجود الحياة في الشاهد مع عدم العلم والقدرة والإرادة.

وأما ارتباط الشرط مع المشروط، فإنما هو من جهة عدمهما، لا من جهة وجودهما. وبيان ذلك: أنه يلزم من عدم الحياة التي هي شرط، عدم المشروط الذي هو القدرة والعلم والإرادة، ولا يلزم من وجود الشرط الذي هو الحياة، لا وجود الشرط ولا عدمه.

[الحكمان: الخامس والسادس:
كونه تعالى سميعا، وبصيرا]

قوله: «**ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا أو مؤوفا**»:

(1) في الأصل و(ق) و(م): ارتباط عقلي.

(2) (ق): بوجود.

اعلم أن السمع والبصر من الأحكام الثمـانية، وهمـا: الخامس، والسادس.

وإنمـا جمع بينهمـا أبو عمرو في الكلام؛ [لأنه هو الواقع في آيات كثـيرة مـن كتـاب الله ـ تعالى ـ.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «إنما جمع العلماء بينهما في الكلام عليهما[1]][2]؛ لأنه أربط للكلام، وأقرب للمرام»[3].

وإذا تقرر ذلك، فيشتمل الكلام فيهما على مسألتين:

المسـألـة الأولى:

في حقيقة "السميع"، و"البصير"، و"السمع"، و"البصر"، و"المسموع"، و"المبصور"

فأمـا «السميع»؛ فقال علمـاؤنا: «**هو المدرك للمسموعات**».

وقيل: «**السميع من له السمع**».

وأمـا «**البصير**»؛ فهو «**المدرك للمبصرات أو الرائي للمبصرات**».

وقيل: «**هو من له البصر والرائي من له الرؤية**».

وأمـا «المسموع»؛ فهو «**مـا تعلّق به السمع**».

و«**المبصور**»؛ «**مـا تعلّق به البصر**».

وقيل: «**المسموع مـا يسمعه السامع، والمبصور مثله**».

---

(1) سقطت من (ر). قال في "الأمد": (وهو أيضا أربط للكلام، وأقرب للمرام):2/ 14.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2/ 14.

وأمـا «**السمع**" و"**البصر**»؛ فهمـا إدراكان[1]، وهمـا معنيـان لا يشـترط في ثبوتهمـا بنية ولا محل مخصوص عند أهل الحق.

واختلف علماؤنا في هذين المعنيين، هل هما من جنس العلم، أو هما معنيـان مخالفـان للعلم، وموافقان له في التعلّق بالمتعلّق[2] على مـا هو به؟

فمنهم من صار إلى أنهمـا من جنس العلـوم؛ لأن كـل واحـد منهمـا علـم متعلّـق بالوجود. فإذا خُلق في العين سُمّي رؤية وإبصارا[3]، وإذا خُلق في الأذن سُـمِّي سـمعا، وإذا خُلق في القلب سُمِّي علمـا.

ومنهم من قال: «إنهمـا إدراكان يخالفان العلم بجنسهمـا، مع مشاركتهمـا للعلم في أنهمـا صفتان كاشفتان تتعلقان[4] بالشيء على مـا هو عليه».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه سميعا بصيرا

والدليل على ذلك المنقول، والمعقول.

أمـا **المعقول**، فمن وجوه:

- **أحدها**: أنا بالضرورة نعلم أن السمع والبصـر من صفات الكمـال، وعدمهمـا نقص. وقد قام الدليل على وجوب اتصافه ـ تعالى ـ بصفة الكمـال، واستحالة الـنقص عليه بطريق العقل والنقل.

---

(1) بياض في (م).
(2) سقطت من (ق).
(3) سقط من (ق) و(م).
(4) في الأصل و(ر): تتعلق.

أما العقل؛ فلأنا نقول: العاري عن صفات الكمال ناقص، وكل ناقص محتاج، وكل محتاج جائز. فلو كان ناقصا لكان جائزا، وهو نقيض الوجوب الثابت له.

فأما كون العاري عن صفات الكمال ناقصا؛ فلا خفاء به ضرورة؛ لأن النقص نقيض الكمال، وهما متنافيان.

وأما كون كل ناقص محتاجا إلى من يزيل النقص عنه، فظاهر.

وأما كون كل محتاج جائزا، فبيّن أيضا؛ إذ لايقضي العقل بوجوب الاحتياج، بل يقضي بجواز زوال كل حاجة.

- **الدليل الثاني**: أن السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منا سميع بصير. فلو لم يكن الله ـ تعالى ـ كذلك، لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله ـ تعالى ـ، وهو محال.

- **الدليل الثالث**: أنه ـ تعالى ـ حي، والحي يصح اتصافه بالسمع/ والبصر، وكل من صح اتصافه بصفة، فلو لم يتصف بها اتصف بضدها. [فلو لم يكن الله ـ تعالى ـ سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما][1]، وضدهما نقص، والنقص على الله ـ تعالى ـ محال. [ص: 163]

وأما **المنقول**: فالكتاب، والسنة، والإجماع.

۞ أما **الكتاب**، فآيات منها[2]:

قوله ـ تعالى ـ حكاية عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ في احتجاجه في نفي إلهية الأصنام ـ: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلاَ يُبْصِرُ﴾[3]، فلو كان معبوده كذلك، ولم يكن

(1) سقط من م).
(2) زاد (ق): كثيرة.
(3) مريم/ 42.

سميعا بصيرا، لانقلب عليه[1] السؤال في معبوده، ولكانت دلالته ساقطة، ولم يصدق قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[2]، ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[3].

۞ وأما **السنة**[4]: فقد ورد في حديث أبي هريرة في التسعة والتسعين[5] اسما: السميع البصير[6].

۞ وأما **الإجماع**: فهو أن الأمة مُجمِعة على تقدُّس الرب ـ تعالى ـ عن الآفات والنقائص، وعلى وجوب صفات الكمال له.

قوله: «**ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا، أو مؤوفا**»:

اعلم أن الشيخ أبا عمرو استدل على ثبوت الأحكام الأربعة المتقدمة التي هي: كونه عالما، وقادرا، ومريدا، وحيا، بوجود الفعل وإتقانه وتخصيصه. واستدل على ثبوت الأحكام الباقية بنفي النقيصة، وهذه الطريقة هي أحد الطرق المتقدمة في أول هذا الكتاب[7].

ومعنى ما قاله من الدليل، أن [الحي][8] يجوز أن يتصف بصفات الكمال التي هي: السمع، والبصر، ويجوز أن يتّصف بصفات النقص التي هي نقائضها، وهي:

(1) سقطت من (ر).
(2) الأنعام/ 84.
(3) الإسراء/ 1.
(4) (ق) و(م): الحديث.
(5) في الأصل و(ر): وتسعين.
(6) تقدم تخريجه: (انظر الفهارس).
(7) في غير الأصل: الباب.
(8) سقطت من الأصل.

الصمم، والعمى، وهي الآفة. فكأنه يقول: الحي من حيث هو لا يخلو أن يتّصف بصفات الكمال، أو بصفات النقص؛ إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما على البديهة. لكن قد استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ عقلا ونقلا ـ على ما تقدّم ـ، فوجب أن يتصف بصفات الكمال التي هي: السمع، والبصر، وهو المطلوب.

وقوله: «**أو مؤوفا**»:

أي ذا آفة، والآفة: العاهة.

قوله: «**وكذلك القول في الكلام**»:

صوابه: "وكذلك القول في المتكلم"؛ لأنه إنما يتكلم في حكم اسم الفاعل.

[الحكم السابع: في كونه تعالى متكلما]

اعلم أن هذا هوالحكم السابع، ويشتمل الكلام فيه على فصلين:

الفصل الأول:

في حقيقة "المتكلم" و"الكلام" و"متعلقات الكلام"

فأما «**المتكلم**» فهو من قام به الكلام.

وأما «**متعلّقات الكلام**» فهي: متعلقات العلم بعينها، وهي المعلومات الثلاثة التي هي: الواجب، والجائز، والمستحيل؛ لأن الكلام مساو للعلم في التعلّق، إلا أن الفرق بينهما أن العلم يتعلق بالمعلومات على جهة الكشف والإحاطة، والكلام يتعلّق بها على جهة الخبر.

وأمـا «**الكلام**» فيقع البحث فيه في ست مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن الكلام في إثبات العلم بـ"**الكلام**" لله ـ تعالى ـ من أشكل الكلام، وهو من أعظم المسائل الإلهية؛ لأن عليه مدار جميع الشرائع.

وإذا تقرر هذا، فمدلوله من جهة الاشتقاق أنه مشتق من الكِلام ـ بكسر الكاف ـ الذي هو الجراحات. ويدل على أن الكلام هو الجراحات: قول أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ: [الوافر]

«أجِدَّكَ[1] ما لعْينكَ لا تنام كأن جفونها فيها كِلام»[2]

[أي جراح. وقال شاعرهم: [المتقارب]

«.................................... **وجرح اللسان كجرح اليد»[3]][4]**

---

(1) (ق): أصبرك، (ر): أخرك؟؟.

(2) ينسب هذا البيت لأبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، انظر: ديوان أبي بكر الصديق، ص: 29، وأبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تح: علي محمد البجادي، ص: 44، و أبو إبراهيم الفارابي، معجم ديوان الأدب: تح: أحمد مختار عمر: 1/ 468، .

(3) نسبه ابن دريد في "جمهرة اللغة" لامرئ القيس، وذكر البيت كاملا:

«وَلَو عَن نَثَا غَيره جَاءَنِي وجرح اللِّسَان كجرح الْيَد»

الجمهرة: 1/ 437، (والنّثا: النبأ الحسن أو السيء)، وهو موجود بالفعل بديوان امرئ القيس، انظره، بعناية: عبد الرحمن المصطفاوي، ص: 87. وكذلك بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص: 185.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من بقية النسخ.

ووجه الاشتقاق أن الجراح منها ضار ونافع؛ فالضار كالجراحات المفسدة، والنافع كالفصد والحجامة، وكذلك الكلام المفيد، فما كان منه حسنا أثَّر في النفس فرحا وانبساطا، وإن[1] كان قبيحا أثَّر في النفس همّا وانقباضا. قال الشاعر: [الطويل]

«وداو بلين ما جرحت بغلظة فطب كِلام المرء طيب[2] كَلامه»[3]

/ فجمع في هذا البيت بين الكَلام والكِلام. [ص: 164]

وأما مدلوله من جهة الإطلاق اللغوي؛ فقد اختلف فيه:

فقيل: «هو من الألفاظ المشتركة، فيكون حقيقة في جميع معانيه».

[وقيل: «حقيقة في أحد معنييه][4]، مجاز في الآخر».

وقيل: «هو موضوع للقدر المشترك».

فأما من قال: إنه من الألفاظ المشتركة، فقال: يطلق على أنحاء ستة:

- **أحدها**: أنه يطلق ويراد به المعنى النفساني، ودليله قول الأخطل: [الكامل]

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا»[5]

---

(1) (ر) و(م): وما.

(2) في الأصل وغيره: "فطيب".

(3) جاء في الأصل: «فطيب كلام المرء طيب كلامه»؟؟!، والبيت لابن شمس الخلافة (ت.622هـ/1225م): قال في "كتاب الآداب": «ولصاحب الكتاب في المعنى:

دع الكبر واجنح للتواضع تشتمل ... وداد مبيع الود صعب مرامه

وداو بلين ما جرحت بغلظة ... فطيب كلام المرء طب كلامه»

كتاب الآداب النافعة بالألفاظ المختارة الجامعة. تصحيح: محمد أمين الخانجي، ص: 116.

(4) سقط من (ق).

(5) هذا البيت أورده متكلمو الأشاعرة في مصنفاتهم للاستدلال به على الكلام النفسي، وقد ذكره =

- **وثانيها**: أنه يطلق ويراد به القول اللساني، والدليل على ذلك قول الشاعر: [الطويل]

«وأما يوم قلت لعبد قيس كلاما ما أريد به خداعا»[1]؛

والمراد به القول اللساني.

- **وثالثها**: يطلق ويراد به الكتابة، والدليل على ذلك أنها تسمى كلاما بإجماع الأمة على أن المكتوب بين دفتي المصحف كلام الله ـ تعالى ـ.

- **ورابعها**: أنه يطلق ويراد به ما يفهمه العقل[2] من حال الموجودات، قال الشاعر: [الرجز]

= الباقلاني في "التمهيد"، ص: 284، وذكره في "الإنصاف" مع بيت قبله، (ص: 41)، فقال: «وأنشد الأخطل:

"لا تعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً"»

وأوردهما أيضاً: الغزالي: في "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص: 75، ولم ينسبها للأخطل. وأورد البيت الثاني غيرهما، كالآمدي في "غاية المرام"، تح: حسن محمود عبد اللطيف، ص: 97، وأورده في "الأبكار": 1/ 393، كما ذكره ابن أبي العز الحنفي في "شرح الطحاوية"، تح: أحمد شاكر، ص:9، وأورده محقّق "شعر الأخطل"، فخر الدين قباوة، (ص:560) ضمن ما نسب إليه، بينما لا يوجد في الطبعات الأخرى للديوان.

(1) البيت للشاعر عُمير بن شُييم بن عمرو بن عبّاد، من بني جُشَم بن بكر، أبو سعيد، التغلبي الملقب بالقطامي (ت. 101هـ/ 719م)، من شعراء صدر الإسلام الإسلاميين، نسبه إليه البغدادي في "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب": 9/ 129، وانظر: ديوان القطامي التغلبي، دراسة وتح: محمود الربيعي، ص: 492.

(2) (ر): العاقل.

«شكا إلي جملي[1] طول السُّرى [صبر جميل][2] فكلانا مبتلى»[3]

وقال آخر: [الرجز المشطور]

«امتلأ الحوض وقال قَطْني مهلا[4] رويدا قد ملأت[5] بطني»[6]

- وخامسها: يطلق ويراد به الإشارة، ويدل عليه قول الهذلي: [الطويل]

«أرادَتْ كلاما فاتَّقَتْ من رقيبها فلم يَكُ إلا وَمْؤُها[7] بالحواجبِ»[8]؛

أي فلم يك الكلام إلا بإشارتها بالحواجب.

وقال آخر: [الطويل]

«فقالت له العينان سمعا وطاعة ....»[9]

---

(1) (ر): جمل.

(2) في الأصل: "مهل رويد"، وفي (ق): صبرا جميلا.

(3) لم ينسب إلى قائله وإن كان بعضهم ينسبه لبعض الأعراب، انظر: شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي: 1/ 361 مثلا. ونسبه ابن المرزبان في "شرح أبيات سيبويه" إلى الملبد بن حرملة:1/ 208.

(4) في الكثير من الكتب التي ورد فيها هذا البيت ورد بدل هذه الكلمة: "سلاّ"؛ انظر مثلا: ابن السكيت، إصلاح المنطق، تح: محمد مرعب، ص: 50.

(5) جاءت بفتح التاء وضمها.

(6) أي امتلأ إلى حد أنه لو نطق لقال: "حسبي". ورد هذا البيت غير منسوب في كتب اللغة والأدب، انظر مثلا: البكري، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، تح: عبد العزيز الميمني: 1/ 475. وابن منظور في "اللسان": (مادة: قطط): 7/ 382.

(7) (ق): إلا وأومأها، وسقطت الكلمة من (ر).

(8) نسبه أبو حيان للنحويين بدون تحديد، انظر: البحر المحيط: 3/ 140.

(9) ذكره الزبيدي في "التاج" ولم ينسبه، وتمامه:

«قالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدُّر لَمّا يُثقَب»

وقال آخر: [الطويل]

«إذا كَلَّمَتْني بالعيونِ الفواترِ رَدَدْتُ عليها بالدموعِ البوادرِ»[1]

ويقال في المثل: «قال الجدار للوتد: "إلى كم تشقني؟" قال له الوتد: "سل من ذا يدقني"».

- **وسادسها**: أنه يطلق ويراد به الكلام المرادف للتكليم[2]، ومنه قولهم: "كلّمت زيدا كلاما"، والقياس تكليما، قال: الله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[3]. فحصل من هذا التقدير أن اسم الكلام مشترك بين هذه المعاني الستة. وإذا كان كذلك كان حقيقة في كل واحد منهما؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

= انظر: التاج: 30/ 293. وورد عند السيوطي في "نواهد الأبكار" كما يلي:

«قالت له العَيْنَانِ سمعا وطاعة وَأَبْدَتْ كمثْل الدُّرِّ لِمَا يُثْقَبُ»

نواهد الأبكار وشوارد الأفكار: 1/ 373.

(1) جاء في "أمالي" القالي: « وأنشدنا أبو بكر بن الأنباري قال: أنشدني أبو الحسن بن البراء لإبراهيم ابن المهدي:

إذا كلّمتني بالعيون الفواتر ردت عليها بالدموع البوادر

فلم يعلم الواشون ما دار بيننا وقد قضيت حاجاتنا بالضمائر

أقاتلتي ظلماً بأسهم لحظها أما حكم يعدى على طرف جائر

فلو كان للعشّاق قاض من الهوى إذاً لقضى بين الفؤاد وناظري »

الأمالي في لغة العرب: 1/ 222. وانظر: شعر إبراهيم بن المهدي، جمع وتح ودراسة: د. مصطفى أبو شوارب، ص: 300.

(2) في غير (ر): للتكليم، (م): للتكلم.

(3) النساء/ 163.

واعلم أن المحتاج من هذه المعاني الستة في هذا الفن إنما هو الثلاثة الأول، وهي: الكلام النفساني، واللساني، والكتابة. فلا بد من معرفة حقيقة كل واحد من هذه الثلاثة.

المسألة الثانية:

في حقيقة الكلام

وهو على قسمين: نفساني، ولساني.

فأما «**النفساني**» فلهم فيه تعريفات:

الأول: لأبي الحسن الأشعري: «**أن الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما**»[1].

والثاني: لإمام الحرمين في «**الإرشاد**» قال: «**الكلام هو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، أو ما يصطلح عليه من الرموز والإشارات**»[2].

وأما «**الكلام اللساني**»؛ فلأهل العربية فيه تعريفات كثيرة، فتنظر في كتبهم.

وأما «**الكتابة**» ـ التي هي من معاني الكلام ـ، فهي «**عبارة عن أشكال مرقومة، وحروف متسقة منظومة، دالة بالاصطلاح على المعاني القائمة بالنفس**».

المسألة الثالثة:

في إثبات كلام النفس

اعلم أن مذهب أهل الحق من الإسلام[3] أنه ـ تعالى ـ متكلم بكلام قديم أزلي نفساني أبدي الذات، ليس بحرف ولا صوت. وهو مع ذلك منقسم بانقسام المتعلّقات، مغاير لسائر الصفات من العلم والقدرة وغير ذلك.

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 108، وراجع: ابن فورك، المقالات، ص:60 وما بعدها.
(2) الجويني، الإرشاد، ص: 108.
(3) (ق) و(م): الإسلاميين.

والمعتزلة والفلاسفة والكرّامية أنكروا هذه المقامـات كلها.

واحتج[1] أهل الحق على إثبات كلام النفس للرب ـ تعالى ـ بالمعقول وبالمنقول.

۞ أمـا **المعقول**، فمن وجوه:

- **أحدها**: أن العقل الصريح يقضي بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهي، ووقوعهم تحت التكليف، فمـا وقع به التردّد إمـا قديم أو حادث:

فإن كان قديمـا، فهو المطلوب.

وإن كان حادثا، فكل صفة حادثة لا بد أن تستند على صفة قديمـة للـرب ـ تعـالى ـ قطعا للتسلسل. وإذا كان كذلك، / وجب أن يستند تكليفهم إلى أمـر ونهـي هـو صـفة قديمة للرب ـ تعالى ـ. [ص: 165]

- **وثانيها**: أن البارئ ـ تعالى ـ عالم بالأشياء، ومَنْ علِم شيئا يستحيل أن لا يخبر عنه، فالعلم بالشيء والخبر عنه متلازمـان، فلا علم إلا بخبر، ولا خبر إلا بعلـم. وقـد قـام الدليل على أن البارئ ـ تعالى ـ عـالم، فوجـب أن يكـون متكلمــا بكـلام قـديم، وهـو المطلوب.

- **وثالثها**: وهو الطريق المشهور للأئمة؛ قالوا: [2]البارئ ـ تعالى ـ حـي، وكـل حـي يصح وصفه بالكلام أو ضده، وضده نقص يستحيل عـلى البـارئ ـ تعـالى ـ، فتعـيَّن[3] اتصافه بالكلام [ضرورة[4] ـ][5].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) زاد (ق): إن.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق).

(5) في الأصل و(ر): زيادة لا معنى لها وهي: (أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو ضده).

وتقرير هذه المقدمات][1]:

أما أنه ـ تعالى ـ حي، فقد تقدم.

وأما أن[2] كل حي قابل لهذه الصفة أو لضدها، فلامتناع اتصاف الموتى بها.

وأما أن القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده؛ فلأنه لو خلا عن الضد، للزم الخلو[3] عن النقيضين، وذلك محال.

وأما أن الكلام صفة كمال، فقد اتفق عليه العقلاء.

وأما أن ضده نقص، وهو الخرس، فمعلوم بالضرورة.

وأما وجوب اتصافه ـ تعالى ـ بالكمال، فلِما تقدّم من أن كلّ ناقص جائز، وكل جائز محتاج، وقد تقدم أن البارئ ـ تعالى ـ واجبُ الوجود، فلا يكون ناقصا، والإجماع أيضا دلّ على نفي النقائص عنه ـ تعالى ـ.

- وأما **المنقول**؛ [فمن الكتاب، والآثار، وكلام العرب.
- فأما **الكتاب**][4]: فمن وجوه:

– **أحدها**: ما ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والمرسلين ـ عليهم السلام ـ أنه ـ تعالى ـ أمر عباده بكذا، ونهاهم عن كذا، وأخبرهم بكذا، ولـمَّا ثبت بالمعجزات صدقُ الأنبياء والرسل ـ عليهم السلام ـ وجب القطع بكونه آمرا وناهيا ومخبِرا. ويستحيل أن يكون هذا الأمر والنهي والخبر من باب العبارات والحروف؛ لأنها حادثة، لاستحالة قيام الحوادث به ـ تعالى ـ، فتعيّن أن يكون كلام النفس هو المطلوب.

---

(1) ساقط من (م).
(2) سقطت من (ق).
(3) سقطت من (ر).
(4) سقط من (ق) و(ر).

- **وثانيها:** ما حكى الله ـ تعالى ـ عن المنافقين في قوله: ﴿قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[1]. ومعلوم أنه ما كذّبهم في قولهم: "إنك[2] لرسول الله"؛ لأنهم صادقون، وإنما كذّبهم في القول القائم بالنفس، وهو قولهم في أنفسهم: "[ما أنت][3] برسول الله".

- **وثالثها:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْۗ﴾[4].

- **ورابعها:** قول عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يوم السقيفة: «زورت[5] في نفسي كلاما، فسبقني إليه أبو بكر ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ»[6].

- **وخامسها:** قول الشاعر:

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا»[7]

فهذه الدلائل كلها تدل على إثبات كلام النفس.

المسألة الرابعة:

في قِدَم كلام الرب ـ تعالى ـ

واتفق أهل الحق على ذلك، خلافا للمعتزلة.

والدليل على قدمه: المعقول، والمنقول.

❁ **أما المعقول**، فمن وجوه:

---

(1) المنافقون/ 1.

(2) في غير الأصل: إنه.

(3) سقطت من الأصل.

(4) آل عمران/ 167.

(5) أي هيأته وأحكمته لأذكره.

(6) انظر: البخاري، الصحيح: (كتاب الحدود، باب رجم الحبلي إذا أحصنت)، رقم: 6830: 8/ 168، والرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 35.

(7) تقدم الكلام عنه: (انظر: فهرس القوافي).

- **أحدها**: أنه لو كان حادثا، لكان[1] إمـا قائما[2] بذاته أو بغيره، وهو إمـا في محـل أو لا في محل:

فإن كان قائمـا بذاته، كان الله ـ تعالى ـ محلاً للحوادث، وهو محال.

وإن قام بغيره، فهو أيضا محال؛ لأن هذا الكلام صفةُ الله ـ تعالى ـ ونعتُه، ومحـال أن تقوم صفة الشـيء بغيره.

وإن وُجد ذلك الكلام [لا][3] في محل، فهو أيضا باطـل بالاتفـاق؛ لاسـتحالة قيـام الصفة بنفسها.

فتعيّن أن يكون قديمـا قائمـا بذاته.

- **وثانيها**: أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدَثا، لكانت ذاته خالية عن صـفات الكمال قبل حدوثه، والخالي عن [صفات][4] الكمال ناقص، وذلك على الله محال.

۞ وأمـا المنقول: فالكتاب، والسنة.

- أمـا **الكتاب**: فآيات[5]:

- **الأولى**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿لِلَّهِ ٱلۡأَمۡرُ مِن قَبۡلُ وَمِنۢ بَعۡدُۚ﴾[6]، ووجه الاسـتدلال بها: أن الله ـ تعالى ـ أثبت الأمر له [7]قبل تلك الأشياء، فلو كان أمر الله ـ تعالى ـ مخلوقـا لزم/ حصول الأمر قبل نفسه، وذلك محال. [ص: 166]

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل: قائم؟؟.

(3) سقطت من الأصل.

(4) أضيفت من (ق) و(م).

(5) زاد في (ق): كثيرة.

(6) الروم / 3.

(7) زاد (ر): من.

- والثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلاَ لَهُ ٱلْخَلْقُ وَالأَمْرُ﴾[1]، ووجه الاستدلال منها أيضا أنه ـ تعالى ـ ميَّز بين الخلق والأمر، فوجب أن يكون الأمر خارجا عن الخلق؛ لأنه لو كان الأمر مخلوقا لكان تقدير الآية: "ألا له الخلق والخلق"، والشيء لا يُعطف على نفسه.

- **والثالثة:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنَ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَالأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[2]، [والسماء والأرض][3] لا تقوم بحادث، فعلِمنا أن أمره غيرُ حادث.

- **وأما السنة:**

- فمنها: ما روي عنه ـ ﷺ ـ [أنه كان يقول: (أعوذ بكلمات الله التامة[4])[5]، فوصفها بالتمام، والمحدَث لا يكون تاما.

- وروي عنه ـ ﷺ ـ][6] أنه كان يقول: (القرآن غير مخلوق)[7].

المسألة الخامسة:

في وحدة كلام الله ـ تعالى ـ

قال الإمام الفخر: «الأكثرون من أهل السنة على أن كلام الله ـ تعالى ـ واحد، وهو مع ذلك ينقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد، ونداء، وهذه الأقسام قديمة ثابتة في الأزل»[8].

---

(1) الأعراف/ 53.

(2) الروم/ 24.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ر): التامات.

(5) انظر مثلا ما رواه البخاري عن ابن عباس: (كتاب الأنبياء، باب يزفون...)، رقم: 3191: 3/ 1233.

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) قال ابن الجوزي في "الموضوعات: «هذا الحديث لا شك في وضعه»، انظره بتح وضبط وتقديم: عبدالرحمن محمد عثمان: 1/ 276.

(8) راجع: الفخر الرازي، المحصل، ص:50، والمعالم، ص: 50، والأربعين، ص: 177.

وقال عبد الله بن سعيد ـ من أهل السنة ـ: «إن كلام الله ـ تعالى ـ قديم واحد، وأما الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار[1]، وسائر الأقسام فهو لم يتصّف بها في الأزل، بل فيما لا يزال»[2]، ورد هذه الأقسام كلها إلى صفات الأفعال.

فإن قيل: "إن كل عاقل لا يستريب في انقسام الكلام، وأن ما انقسم إليه من الأمر، والنهي، والخبر، ونحوه، هي حقائق متباينة متنافرة[3]، وكيف يسوغ مع هذا القول بالاتحاد لذات واحدة لا تعدُّد فيها؟ وهل هذا إلا من أمحل المحالات، وأشنع المقالات، ولا سبيل إليه؟

وعند هذا، فإما أن تكون هذه الصفات المختلفة داخلة في حقيقة الكلام، أو خارجة عنه:

فإن كانت داخلة فيه، فهو محال، وإلا كانت الحقيقة الواحدة لها ذاتيات مختلفة متنافرة؛ إذ خاصية الأمر يتعذر مجامعتها لخاصية النهي، وكذلك في سائر الأقسام.

وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام، فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على ما دلّ عليه الدليل".

واعلم أن الناس قد تحزّبوا[4] في الجواب عن هذا السؤال على وجوه:

فأما على مذهب عبد الله بن سعيد الذي يقول: «إن الأمر والنهي وغيرهما من الأقسام حوادث، ولا تكون إلا عند تحقّق المتعلّقات، وأن الكلام خارج عنها»، أو على

---

(1) سقطت في بقية النسخ.

(2) راجع: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 354، و1/ 376، و1/ 391..

(3) سقطت من (ر).

(4) (م): تحيروا.

ما نقل عن بعض الأصحاب من أنه: «أثبت لله ـ تعالى ـ من الكلمات[1] خمس كلمات، [هي خمس صفات][2]، وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. فالإشكال يكون مندفعا.

وأما على مذهب الجمهور من أن هذه الأقسام قديمة، فأجابوا عنه بأجوبة:

– **أحدها:** قال سيف الدين: «الكلام عندنا قضية واحدة، ومعلوم واحد، قائم بذاته ـ تعالى ـ، وأن تعدّد أقسامه، واختلاف أسمائه، ليس هو له باعتبار تعدّد في نفسه، واختلافِ صفات في ذاته أو لذاته، بل إنما ذلك بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات؛ ولأن ما وقع به الاختلاف والتضادّ بين الأمر والنهي وغيرهما من أخص صفات الكلام، بل كان ذلك خارجا عنه. هذا كله على مذهب أبي الحسن الأشعري.

والدليل على ما قلناه: أنه لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجة، فإنه لا سبيل إلى القول بهذه العبارات أصلا، فلا يلزم من ذلك رفع فهم الكلام وزوال حقيقته عن الوجود. ومن حقق ما قلناه، زال عنه الخيال، واندفع عنه الإشكال.

وهذا إنما هو في متصوّر البقاء كما في كلام الله ـ تعالى ـ، وإلا فالكلام في الشاهد ليس كذلك؛ إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة. وذلك ينافي القول باتحاده»[3].

– **وثانيها:** للإمام فخر الدين، قال: «إن هذه الأقسام السبعة كلها راجعة إلى الخبر، وإن اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف[4] النّسب والإضافات»[5]؛ أي[6]

---

(1) (ر): الأحكام.

(2) سقطت من (ق).

(3) راجع: الآمدي، غاية المرام، ص: 116، والأبكار: 1/ 391.

(4) سقطت من (ر).

(5) كتاب الأربعين، ص: 177، المحصل، ص:267.

(6) في غير الأصل: إلى.

المتعلقات؛ لأن "**الأمر**" هو: "**الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك**"، وفي "النهي" بالعكس. و"**الاستخبار**": "[1]**الإخبار**[2] / **بأن ذلك حق**"، [ص: 167] كقوله ـ عليه السلام ـ: (أينقص الرُّطَب إذا جف؟)[3]، و"**الوعد**": "**الإخبار بإيصال النفع**"، و"**الوعيد**": "**الإخبار بإيصال الضر**"، و"**النداء**": "**الإخبار بإرادة الحضور**".

فهذه الأقسام كلها راجعة إلى الخبر. وإذا ثبت ذلك اندفع الإشكال.

المسألة السادسة:

في إطلاق القرآن على كلام الله ـ تعالى ـ الأزلي

قال بعض أئمتنا: «إنما جاز إطلاق لفظ القرآن على الكلام الأزلي؛ لأن القرآن لفظ مشترك يطلق على المعنى القائم بذات الله ـ تعالى ـ، ويطلق على القراءة، فيكون حقيقة».

و«**القرآن**» أصله من الجمع، يقال: "قرأت الماء في الحوض"، إذا جمعته فيه.

واختلف العلماء لماذا سمي «قرآنا».

فقيل: «ذلك توقيف، وهو قرآن في الأزل».

ومنهم من قال: «إنه مشتق من الجمع؛ لأنه جمع القراءة بعضها إلى بعض».

وقال سفيان بن عيينة[4]: «إنما سمي قرآنا؛ لأن الحروف جمعت فصارت كلمات، والكلمات جمعت فصارت آيات، والآيات جمعت فصارت سورا، والسور جمعت

---

(1) زاد في (م): من.

(2) سقطت من (ر).

(3) قال ابن حجر في "الفتح": «أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم»: 4/ 385.

(4) قال الذهبي في "السير": «ابن أبي عمران ميمون مولى محمد بن مزاحم، أخي الضحاك بن مزاحم الإمام الكبير حافظ العصر، شيخ الإسلام أبو محمد الهلالي الكوفي، ثم المكي. مولده: بالكوفة في سنة سبع ومائة. وطلب الحديث، وهو حدث، بل غلام، ولقي الكبار، وحمل عنهم علما جما، وأتقن وجود، =

فصارت قرآنا، ثم جمع فيه[1] علم الأولين والآخرين»[2].

وقيل: «سمي قرآنا؛ لأنه يقرأ[3] بالعربية».

وفي اللغة: «القرآن تَسَمَّى قرآنا، قال الشاعر: [البسيط]

ضَحُّوا بأشْمَطَ عُنوانُ السُّجُودِ بِهِ يُقَطِّعُ الليلَ تَسْبيحا وقُرآنا»[4]

أي قراءة.

وقال قطرب[5]: «إنما سمِّي قرآنا؛ لظهوره؛ لأن القارئ يُظهره، ويلقيه من فمه»[6].

قال بعض الناس: «تسمية كلام الله ـ تعالى ـ قرآنا، تسمية دينية، غير مشتقة من شيء».

= وجمع وصنف، وعمر دهرا، وازدحم الخلق عليه، وانتهى إليه علو الإسناد، [وتوفي سنة: 198 هـ/ 813م]»، رق: 1291: 7/ 414.

(1) في الأصل: فيها.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 2/ 260.

(3) (ر): نزل.

(4) قال ابن جرير: «قال حسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ:

من سره الموت صرفا لا مزاج له فليأت مأسدة في دار عثمانا

مستحقبي حلق الماذي قد سفعت فوق المخاطم بيض زان أبدانا

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا»

انظر: الطبري، جامع البيان: 1/ 97، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 1/ 12، وابن كثير: البداية والنهاية: 7/ 196. وانظر أولا: ديوان حسان بن ثابت، تح: السيد حنفي حسنين، ص: 216.

(5) أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد البصري (ت.260هـ/ 874م)، من تلاميذ سيبويه، درس عليه، فصار من كبار علماء اللغة في زمانه، من مؤلفاته: "معاني القرآن الكريم"، و"كتاب النوادر"، و"كتاب الأزمنة"، و"كتاب الأضداد"، و"خلق الإنسان"، و"غريب الحديث"، و"كتاب العلل في النحو"، و"كتاب الاشتقاق" وغيرها. انظر عنه: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 4/ 312.

(6) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم: 1/ 182.
الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب
الطبعة: 1394هـ/ 1974 م

وقال بعض العلماء: «القرآن حقيقة إنما هو الكلام الأزلي، فلا يجوز عليه اختلاف اللغات، ولا تباين العبارات لقدمه، وإنما يجوز على القراءة لحدوثها، فإذا قرئ بالعربية قيل له: قرآنا، وإذا قرئ بالعبرانية قيل له: توراة، وإذا قرئ بالسريانية قيل له: زبورا وإنجيلا[1]، وإذا قُرئ وتُلي وجُعل عَلَما على صدق نبي، وسُمع، وحُفظ قيل له: متلو، ومقروء، ومكتوب، ومسموع، ومحفوظ، ومعجوز. فاسم المفعول من هذه المعاني كلِّها هو الكلام القديم القائم بذات البارئ ـ تعالى ـ؛ فصفات القراءة مختلفة، ولغاتها متفاوتة، وعباراتها متغايرة، وصفة المقروء واحدة».

فإن قيل: فما تقولون في القرآن، هل هو مخلوق، أم لا؟

قلنا: أي شيء تعني بالقراءة؟ فإن عنيت به الكلام القائم بذات الله[2]، فهو قديم غير مخلوق، وإن عنيت به الألفاظ التي هي عبارة عن القراءة الدالة على الكلام القديم[3] القائم بذاته، فهو مخلوق حادث.

وعلى هذا يزول الامتحان في خلق القرآن.

وقد امتُحِن في ذلك خلق كثير؛ فمنهم من ورَّى وألغز، ومنهم من تجانَّ، ومنهم من قصد في ذلك الحق.

فأما [البخاري، فروي عنه أنه خرج فارا بدينه، وسُمع وهو يقول: «اللهم اقبضني إليك غير مفتون»، فمات بعد ذلك بأربعة أيام[4].

---

(1) في الأصل: زبور وإنجيل.

(2) زاد (م): فلا سبيل، بل هو.

(3) سقطت من (ر).

(4) روى الذهبي خبر وفاة البخاري في "سير أعلام النبلاء" فقال: «قال ابن عدي: سمعت عبد القدوس ابن عبد الجبار السمرقندي يقول: جاء محمد بن إسماعيل إلى خرتنك ـ قرية على فرسخين من =

وأمـا عيسى بن دينار[1]، فسجن ونفي عشرين سنة على ذلك.

وأمـا][2] الشعبي، فروي عنه أنه سئل عن خلق القـرآن، فعـدد في أصـابعه، وقـال: «أمـا التوراة، والإنجيل، والزبـور، والفرقـان، فهـذه الأربعـة مخلوقـة»[3]. وأشـار إلى أصابعه، فكان ذلك سبب نجاته.

ومنهم من تجانَّ، فكان ذلك سبب نجاته: يحكى عن بعضهم أنه دخـل عـلى بعـض الأمراء يقول بخلق القرآن، فقال له: "تَعَزَّ يا أمير المؤمنين".

فقال له: "فيمن؟".

فقال: "في القرآن؛ فإنه قد مـات".

فقال: "سبحان الله، القرآن يموت؟".

فقال له: "أليس كل مخلوق يموت".

ثم قال: "يا أمـير المـؤمنين، إذا مـات القـرآن في شـعبان، فمـن يصـلي بالنـاس في رمضان؟".

فقال: "أخرجوه، فإنه مجنون"[4].

= سمرقند ـ وكان له بها أقرباء، فنزل عندهم، فسمعته ليلة يدعو وقد فرغ من صلاة الليل: "اللهم إنـه قـد ضاقت علي الأرض بما رحبت، فاقبضني إليك"، فما تـم الشـهر حتـى مـات، وقـبره بخرتنـك»، انظـر: الذهبي، السير: 10/ 116.

(1) أبو محمد عيسى بن دينار بـن واقـد الغـافقي القرطبـي المـالكي (ت. 212 هـ/ 828م) الفقيـه المفتـي الأندلسي، حج ودرس على تلاميذ مالك، لكنه كان قليل الحديث، انظر: الذهبي، سـير أعـلام النـبلاء، رقم: 1677: 8/ 470.

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من بقية النسخ.

(3) ذكر ابن العربي هذا دون نسبته للشعبي، انظر: أحكام القرآن: 3/ 161 .

(4) قال السبكي في طبقاته: «ظرف عبادة الملقب بعبادة المخنث حيث دخل إليه [إلى الواثق العباسي]، وقال: "يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك في القرآن". =

ومنهم من قصد في ذلك الحق، وهو أحمد بن حنبل.

فقيل له: "هلا ألغزت كما فعل أصحابك؟".

فقال: "بمن تقتد العامة إذن؟"[1].

فسُجن، وضُرب.

ومنهم أيضا محمد بن سحنون[2]؛ / طلبه بن أبي الجواد[3]، ليمتحنه بخلق القرآن، [ص: 58 فخرج إلى الأمير محمد بن الأغلب[4]، فاستأذن عليه، ودخل.

فقال الأمير لابن أبي الجواد: "ناظره".

فقال له محمد بن سحنون: "إما أن نسألك فتجيبني، وإما أن تسأل فأجيبك؟".

= قال: "ويلك، القرآن يموت؟".
قال: "يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت بالله يا أمير المؤمنين. من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن؟".
فضحك الخليفة وقال: "قاتلك الله، أمسك"»: 2/ 60، وانظر أيضا: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 26/ 222.

(1) انظر كلاما في هذا الموقف الحنبلي عند ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تح: محمد حامد الفقي: 1/ 43.

(2) محمد بن سحنون بن سعيد بن حبيب أبو عبد الله التّنوخي القيرواني المالكي (202-256هـ/ 817-870م)، الفقيه بن الفقيه، له تآليف كثيرة منها: "المسند في الحديث"، و"الجامع"، و"تفسير الموطأ"، و"كتاب الجوابات"وهو في الرد على الشافعي وعلى أهل العراق، وغيرها. قال القاضي عياض: «قيل لعيسى بن مسكين: من خير من رأيت في العلم؟ فقال: محمد بن سحنون. وقال أيضا: ما رأيت بعد سحنون مثل ابنه. قال حمديس القطّان: رأيت العلماء بمكة والمدينة ومصر، فما رأيت فيهم مثل سحنون»، انظر: عياض، ترتيب المدارك: 4/ 204، وابن فرحون، الديباج المذهب: 2/ 169.

(3) ابن أبي الجواد قاضي القيروان، وكان معتزليا، عن بعض أخباره راجع: المالكي، رياض النفوس: 1/ 121 و236.

(4) الأمير الخامس من أمراء الدولة الأغلبية في إفريقية محمد بن أبي عقال الأغلب أبو العباس: (226-242هـ/ 840-856م).

فقال له ابن أبي الجواد: "سل".

فقال له محمد بن سحنون: "من أي شيء خلقت السمـاء؟".

فقال: "من دخان".

فقال: "من أي شيء خلقت الأرض؟".

فقال: "من زبد".

وسأله عن أشياء، ثم قال له: "من أي شيء خلق القرآن؟".

فانقطع ابن أبي الجواد، وقال: "هذا يحتاج إلى نظر".

قال له الأمير: "أجبه يا فاسق، أردت أن تشيط بدم رجل مسلم. قم! فـلا ب
فيك".

وقال لمحمد بن سحنون: "قم! فلا يد فوق يدك"[1].

ويحكى عن [عبد الأعلى بن النجم[؟!]] أنه قال: "بت ليلـة مـن الليـالي فِ
حريش[2]، وكان يقول بخلق القرآن، وكـان في أيامـه [أبـو][3] خلـف المعـا
وكان يقول: "القرآن غير مخلوق". وكانت ليلة جمعة، وأنا أقول: لا أدري ممـ
هل من أبي حريش؟ أو من المعافري؟ فلمـا نمت، فإذا هاتف قال لي: "قـم"
وقال لي: "قل"، فقلت: "ومـا أقول"؟

قال: قل: [مجزوء الكامل]

---

(1) عن مناظرة محمد بن سحنون لبعض المعتزلة، انظر: المالكي، رياض النفوس: 1/ 350-1

(2) في الأصل: جريش، وفي (ق): جريس، (ر): جويش، (م): جرجيس.

(3) سقطت من الأصل وغيره.

"لا والـــــذي رفـــع السمـــا ء بـــلا عمـــاد[1] للنظـــر[2]

فتزينـــت بالساطعـــا ت اللامعـــات وبالقمـــر

[3]مـــا قـــال خلـــقٌ في القـــرآ ن بخلقــــه إلا كفـــر

لكـــــن كـــلام منـــزل مـــن عنـــد خـــلاّق[4] البشـــر»[5]"

قال: "فلما أصبح الله بخير الصباح، وخرجتُ من داري، إذا برجل قام إليَّ وقال لي: "أخبرني بالرؤية التي رأيت البارحة".

فقلت له: "يا هذا، من أخبر بها؟".

فقال: "شاعت في الناس""[6].

---

(1) في الأصل: دعائم.

(2) في (ر): للناظر.

(3) زاد في أحد مصادر الخبر (النفح) بيتا آخر هنا هو قوله:

«والمـــالىء الســبع الطبـــاق بكـــل مختلـــف الصـــور»

انظر: المصدر بعده.

(4) في الأصل: خالق.

(5) مصدر هذه الأبيات وخبرهما: الشارعي، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، تح: أبو بكر فتحي: 1/ 296 ولم ينسبها، وابن شاهين، الإشارات في علم العبارات، ص: 876 ولم ينسبها أيضا، أما المقري في نفح الطيب: 5/ 306، فنسبها لأبي علي بن أبي اللحم.

(6) انظر الإحالة السابقة.

الفصل الثاني:
في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ متكلما

وذلك من وجوه:

- **الأول**: أن الله تعالى ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي.

- **والثاني**: أن من الجائز الواقع إرسال الرسل؛ وذلك لا يكون إلا بالخطاب بين الرسول والمرسِل، فصارت الرسالة فعلا دالا على الكلام، كما دلّت سائر الأفعال على الصفات.

- **والثالث**: ـ وهو المعتمَد عليه ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[1].

- **والرابع**: إجماع المسلمين على كونه ـ تعالى ـ متكلما.

واعلم أن كل دليل يصحّ به الاستدلال على إثبات كونه متكلما، يصح أن يُستدلّ به على إثبات الكلام.

[الحكم الثامن: كونه تعالى مدركا]

قوله: «**وكذلك الإدراك**»:

هذا هو الحكم الثامن، وهو كونه ـ تعالى ـ مدركا.

واعلم أن أكثر المتكلمين لم يثبتوا هذا الحكم زائدا على السبعة أحكام[2]، بل جعلوا الإدراك من جملة العلوم.

---

(1) النساء/ 163.

(2) سقطت من (ر).

ومن قال: إن الإدراك ليس من جنس العلوم، أثبت لله ـ تعالى ـ ثمانية أحكام، وهو مذهب أبي المعالي، وتبعه على ذلك الشيخُ أبي عمرو.

وإذا عرفت هذا، فيشتمل الكلام فيه [1]على مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "المدرِك" و"الإدراك" و"المدرَك"

فأما «الـمُدرك» فهو «من له الإدراك».

وقالت المعتزلة: «المدرك[2] من لا آفة به».

وأما «الإدراك»، فقد اختلف أئمتنا فيه؛ فمنهم من رأى حدّه، [ومنهم من مَنَعَ ذلك.

فأما من حدّه:

فقال الشيخ أبو الحسن: «الإدراك ما أوجب لمحله كونه مدرِكا»][3]_[4].

وقيل: «الإدراك معنى يقوم بجزء من العين».

وقيل: «هو الذي يحصُل العلم الضروري عَقِبَه».

وهذان التعريفان الأخيران لا يصحّان في حق الله ـ تعالى ـ.

---

(1) زاد (ق) و(ر): ثلاثة.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقط من الأصل: وأثبت من بقية النسخ.

(4) عن قول الأشعري في صفة الإدراك، انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 45، والآمدي، الأبكار: 1/ 75.

وأمـا من منع من تحديده، فقال القاضي أبو بكر: «لأنه مـن الألفـاظ المشـتركة؛ [إذ يطلق ويراد به العلم، ويراد به اللحوق. والألفاظ المشتركة] لا تدخلها الحدود[1]»[2].

وقيل: "إنمـا امتنع تحديده؛ لأجل مـا امتنع تحديد العلم له".

وأمـا «المدرَك»؛ فهو «**مـا تعلق به الإدراك**».

المسـألـة الثانيـة:

في أقسـام الإدراك

وهي ستة:

- إدراك السّمع.
- وإدراك البصـر.
- وإدراك الشّم.
- وإدراك الذّوق.
- وإدراك اللّمس.
- وإدراك النّفس؛ وهو الذي يقع اختراعا وابتداء من غير حاسـة مـن الحـواس.

[ص: 169] والمراد هنا من الحواس/ المعاني دون محالها.

- فاللّمس: هو «عبارة عن تمـاس الجسمين».
- والشّـم: «**عبارة عن اتصال أجزاء من المشموم بالخيشوم**».
- والذّوق: «**اتصال أجزاء المذوق باللسان**».

وقد تقدم تفسير هذه المعاني في الأعراض.

---

(1) سقطت من (م).

(2) عن قول الباقلاني في الإدراك، يراجع: التمهيد، ص: 30.

وهذه الاتصافات[1] في حق البارئ ـ تعالى ـ محال، بل الإدراكات الثابتة لله ـ تعالى ـ لا [تفتقر][2] إلى اتصال ولا إلى انفصال.

ولا يلزم من ثبوت هذه الإدراكات لله ـ تعالى ـ أن يكون شاما، ولا ذائقا، ولا لامسا؛ فإن هذه صفات الأجسام، وليس ذلك هو الإدراك. فالشم شيء، والإدراك غيره؛ إذ يقول الإنسان: "شممت التفاحة، فلم أدرك ريحها". فالشم لا ينبئ عن حقيقة الإدراك، وكذلك القول في الذوق واللّمس، فإنه قد يلمس ولا يجد حرارة ولا برودة، وقد يذوق ولا يجد طعاما.

المسألة الثالثة:

اختلاف الأئمة في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟

اختلف أئمتنا في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟

والذي ينصره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني أن الإدراك من جنس العلوم.

وهو أحد قولي الشيخ أبي الحسن.

وذهب القاضي إلى أنه مخالف لأجناس العلوم[3].

احتج من قال بأنه من جنس العلوم أنه لو لم يكن من جنس العلوم، لجاز وجود الإدراك بلا علم، فيكون رائيا للشيء، لامسا له، غير عالم بوجوده. وإذا فقد العلم بوجوده جامعه الشك في وجوده، مع رؤيته ولمسه، وذلك محال، فالقول بأنه ليس بعلم محال.

---

(1) في غير الأصل: الاتصالات.

(2) سقطت من الأصل.

(3) تقدم توثيق رأيه ورأي الأشعري في الموضوع.

واحتج من قال بأنه ليس من جنس العلوم بوجوه:

- **أحدها:** أن الإدراك يتعلق [بغيره، ولا يتعلق بنفسه، والعلم[1] يتعلق بنفسه وبغيره.

- **وثانيها:** أن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجود، والعلم يتعلق][2]بالموجود والمعدوم.

- **وثالثها:** أن الإدراك يوجد بدون العلم؛ وذلك كما في الطفل الصغير والبهيمة، وقد يوجد العلم بدون الإدراك في الأعمى؛ فإنه يعلم الأشياء ولا [يدركها.

قالوا][3]: وعلى تقدير الموافقة، فما المانع من كون العلم شرطا في الإدراك؟ ويجوز وجود الشرط بدون المشروط، ولا يجوز وجود المشروط بدون شرطه.

فيخرج من هذا أن الإدراك زائد على العلم، ولا يلزم من ملازمة الإدراك للعلم أن يكون من جنس العلم.

قوله: «**وكذلك القول في الكلام والإدراك**»:

معنى ذلك: أن الحي يجوز أن يكون متكلما مدركا أو مؤُوفاً، فهو معطوف على ما قبله.

قوله: «**إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما**»؛:

هذا شروع منه في إقامة الدليل على ثبوت الأحكام الأربعة وهي: كونه ـ تعالى ـ سميعا، بصيرا، متكلما، مدركا. فاستدل عليها بدليل واحد وهو: نفي النقيصة.

---

(1) سقط وارتباك في التعبير في (ق).

(2) سقط الموضوع بين معقوفتين من الأصل: وأثبت الساقط من: (ر)، و(م).

(3) ساقط من (ق).

وبيانه: أن البارئ ـ تعالى ـ حي، وكل حي يصح أن يكون قابلا للسمع والبصر والكلام النفساني والإدراك لوجود شرطها؛ وهو الحياة، وقابلا لأضدادها. وكل قابل لصفتين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عن أحدهما. لكن أضدادها التي هي نقائص، وهو: الصمم، والعمى، والخرس وعدم الإدراك مُحَالٌ في حق الله ـ تعالى ـ، وإذا كان مُحالا، وجب أن يتصف بصفات الكمال، وهو المطلوب.

قوله: «**لا واسطة بينهما**»:

احتراز به من الصفات التي بينها وسائط؛ لأنه لا يلزم من نفي إحداها ثبوت الأخرى.

مثال ما له وسائط: الألوان؛ فإن السّواد يقابله البياض ويضاده، ولكن بينهما واسطة[1] وهي الحمرة، والصفرة، والزرقة، والغبرة[2]، إلى غير ذلك من أنواع الألوان.

ومثال ما لا واسطة له[3]: كالعلم، والجهل، والموت، والحياة، والحركة، والسكون، والسمع، والصمم، والبصر، والعمى، والكلام، والخرس، فهذه كلها لا واسطة بينها، فيلزم[4] من انتفاء إحداهما ثبوت الأخرى، بخلاف القسم الأول.

قوله: «**يستحيل أن يعرى عنهما**»:

[أي يستحيل أن يعرى عن أحدهما على البدل، لا أنه يستحيل أن يعرى عنهما][5] معا؛ وإلا يلزم الخلو عن الضدين، وذلك محال.

---

(1) في (ر): وسائط.

(2) في (ق): الخضرة.

(3) (ر): بينهما.

(4) سقطت الفاء من الأصل.

(5) سقط من الأصل.

قوله: «**فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»:

هذه دعوى من غير دليل. وظاهر كلامه يشعر بأنه ذكر عليها الدليل، وهو: «**كذلك**». وبيانه: أنه لما أن قام الدليل على ثبوت هذه الأحكام الثمانية، وموجباتها [ص: 170] / صفات كمال قائمة بذاته ـ تعالى ـ، وجب قطعا نفي أضدادها، وهي نقائص. فلأجل ذلك قال: «**فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»؛ أي استحالت لإقامة الدليل على ثبوت نقائصها الكاملة، فلذاك أتى بفاء السبب.

قوله: «**وجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما**»:

هذا لازم عما ذكره من الدّليل.

سؤال على قوله: «**ثم استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»، فيقال له: إن ذلك متوقف على معرفة النقيصة، ما هي؟

فإن كان يريد بذلك ما يدلّ على الحدوث، فلا خفاء بأن البارئ ـ تعالى ـ لا يتصف بالحوادث.

وإن أراد بالنقائص الصمم والعمى والخرس؛ وهي التي تسمى آفات، فقد يعسر إقرار العقل بأنها تدل على الحدوث. ولما رأى المحقّقون هذا السؤال واردا، فزعوا إلى نفيها بالسمع؛ لأن الأمة مجمعة على أن البارئ ـ تعالى ـ غير متصف بالآفات، وأن ذلك عليه محال.

باب:
القول في إثبات العلم بالصفات الأزلية

قوله: «والدليل على ثبوت الصفات الأزلية: العلة، والحقيقة.

[فمهما ثبت حكم معلل بعلة، وجب طرده شاهدا وغائبا.

ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها.

وقد تقرر في الشاهد][1] أن كون العالِم عالما معلل بالعلم.

وكذلك القول في الحقيقة، فمهما ثبتت حقيقة في محقَّق وجب طردها شاهدا وغائبا.

[وقد تقرر في الشاهد][2] أن حقيقة العالِم، من قام به العلم؛ إذ لو لم يقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

وكذلك القول في جملة الصفات.

فثبت بذلك أن البارئ ـ سبحانه ـ حي بحياة قديمة، [عالم بعلم قديم، قادر بقدرة قديمة][3]، مريد بإرادة قديمة، سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم، [متكلم بكلام قديم][4]، مدرك بإدراك قديم؛ إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه».

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).

(2) سقط من (ق).

(3) سقط من (م).

(4) سقطت من (ر).

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن الشيخ أبا عمرو تكلم في هذا الباب على فصلين:

- الأول في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية.
- والثاني على قدمها.

وسيأتي الكلام على كل واحد منهما في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وقبل الشروع في كلامه لا بد من تقديم الكلام في قاعدتين:

القاعدة الأولى:

في إقامة الدليل على إثبات هذه الصفات

اعلم أن للعلماء في إثبات هذه الصفات خمسة طرق:

۞ **الطريق الأول:** قالوا: تثبت بالدلائل السمعية؛ واستدلوا بأن قالوا: ظهرت المعجزات على يدي رسول الله ـ ﷺ ـ، ودلّت على صدقه فيما يبلّغه عن الله ـ تعالى ـ، وجملة ما يبلغه: خبر، وطلب، وما يثبت بهما وهو: الإجماع.

[فأما الخبر: فآيات كثيرة تدل على [إثبات هذه الصفات لله ـ تعالى ـ.

وأما الطلب: فآيات كثيرة تدل][1] على طلب أحكامه بأوامره ونواهيه.

وأما الإجماع][2]: فأجمعت الأمة من أهل السنة على أن البارئ ـ تعالى ـ موصوف بهذه الصفات.

---

(1) سقطت من (م).

(2) ساقط من (ق).

۞ **الطريق الثاني**: أن هذه الصفات تثبت بنفي النقائص؛ وبيان هذه الطريقة تقـدَّم في أول باب الصفات المعنوية، فانظره[1].

۞ **الطريق الثالث**: دلالة الفعل؛ وقد تقدم بيانها أيضا هنالك.

۞ **[الطريق الرابع]**[2]: هي الطريق الذي ذكر أبـو عمـرو في بـاب إثبـات الصـفات المعنوية، وقـد تقدم بيـان هـذه الطرق الثلاثة، فلتنظره ثمة.

۞ **الطريــق الخـامس**: مـا ذكـره أبـو عمـرو فـي هـذا البـاب، وأبـو المعـالي في «**الإرشاد**»؛ وهو اعتبار الغائب بالشاهد بـالجوامع الأربعـة، وهـو مـذهب أبي الحسـن الأشعري.

واعلـم أن أكثـر المحققيـن مـن المتكلّميـن ضعّـفـوا هـذه الطريقـة، وكــذلك أبــو المعالــي أنكـرهــا فــي «**البـرهــان**»[3] وضعفهــا، / واعتمــد عليهــا فــي «**الإرشــاد**»[4]. [ص: 171]

واختلفوا في تعليل المنع.

فمنهم من قال: «المطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم، والقيـاس لا يفيـد العلـم، فافترقا».

ومنهم من قال: «لا مشابهة بين القديم والحادث، وإذا انتفت المشابهة، امتنع اعتبـار الغائب بالشاهد».

---

(1) زيد في غير الأصل: هنالك.

(2) سقطت من (ق).

(3) الجويني، البرهان:1/ 104-106.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 40.

القاعدة الثانية:

في إثبات الحال

والغرض [1] [من إثبات هذه القاعدة، أن إثبات صفات المعاني بطريق اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة متوقف على إثبات الحال. [2]فلا جرم وجب أن يتقدم النظر في بيان الحال أوَّلا.

ويتعلق الكلام بها في مسائل:

المسألة الأولى:

في حدها

قال بعض المتكلمين: «حدها ليس إلا بذكر أقسامها، لا بالحد والرسم؛ إذ الحدّ والرّسم لا بد أن يكون متناولا لجميع مجاري الأحوال، وإلا فهو أخصّ منها. والحدّ والرّسم يجب أن يكون مساويا للمحدود، لا أخص منه، ولا أعمّ؛ وذلك يُفضي إلى ثبوت الحال للحال من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها في معنى واحد، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق بين المعاني فهو حال زائد عليها».

قال سيف الدين: «هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق، وبين ما به تتفق الأحوال، وتفترق ـ على ما يقوله القائل بالأحوال ـ؛ فإن عنده الذوات هي التي تتفق وتفترق بالأحوال.

---

(1) بداية ضياع آخر من النسخة (م).

(2) (ق): ولا.

أمـا اتفاق الأحوال وافتراقها ليس إلا بذواتها، أو أنه لا يعترف بـالفرق، بـل نقـول كل ما يقع به الاتفاق، والافتراق حال. فإن اعترف بالفرق فلا اتجاه[1] لمـا ذكره. وإن لم يعترف بالفرق، فليس مـا أبطله بأولى ممـا عيّنه؛ فإنه كمـا يتعذر التعريف بالحد لمـا فيـه من إثبات الحال للحال، كذا يمتنـع التعريـف بمـا ذكـره؛ إذ مـن ضرورة الاعـتراف بالانقسام وقوع مـا به الانقسام»[2].

ثم قال: «والأولى في حدّها أن يقال: **"الحال عبارة عـن صـفة إثباتيـة لموجـود، غـير متصفة بالوجود ولا بالعدم"**»[3].

واعلم أن الكلام على هذا الحد، [وفي أقسام الحال][4]، وفي إقامة الحجج على إثباتهـا ونفيها، وسائر مسائلها قد تقدم في أقسام المعلومـات، فليطالع من هناك.

---

(1) بياض في (ق) و(م).

(2) نص الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 408.

(3) نفسه.

(4) سقطت من (ر).

[الفصل الأول:
في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية]

قوله: «**والدليل على ثبوت الصفات الأزلية**»: هذا مذهب أهل السنة، وذهبت الفلاسفة إلى أن البارئ ـ تعالى ـ لا يتصف بصفة ثبوتية؛ لا نفسية ولا معنوية، وأنها راجعة إلى سلب وإضافة.

وأما المعتزلة، فلهم في ذلك تفصيل سيأتي.

واعلم أن مراده من الصفات هنا إنما هو صفات المعاني الثمانية التي هي: العلم، والقدرة، والإرادة، ونحوها.

وهذا هو القسم الثالث من التقسيم الذي ذكره في الصفات ـ على ما تقدّم ـ.

و«الصفات»: جمع صفة، [ولابد من التمييز بين "الصفة"، و"الموصوف"، و"الاتصاف"، و"الواصف"، و"الوصف"][1].

فأما «**الصفة**»؛ فهي«**التي أوجبت حكمها للموصوف**».

وأما «**الموصوف**»؛ فهو «**من قامت به الصفة**».

وأما «**الواصف**»؛ فهو «**المخبر عن الموصوف بصفته**».

وقيل: «**هو الناعت للموصوف [بصفته**».

وقيل: «**هو من قام به الوصف**».

وأما «**الوصف**»: فهو «**إخبار الواصف عن الموصوف]**[2] **بصفته**».

---

(1) في (ق) و(ر): والصفة تقتضي موصوفا وواصفا ووصفا.

(2) سقطت من (ق).

وقيل: هو «**قول الواصف لله ـ تعالى ـ بأنه حي، عالم، قادر**».

قوله: «**الأزلية**»:

اعلم أن «**الأزلية**» اسم من أسماء القدم، و«**الأبدية**» اسم من أسماء البقاء.

و«**الأزلية**»: «**عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة [المتوهَّمة إلى غير نهاية في جهة الأزل**».

و«**الأبدية**»: «عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة][1] المستقبلة إلى غير غاية».

فالأزلية والأبدية متنافيان.

وأما بالنسبة إلى البارئ ـ تعالى ـ فمعناهما واحد، وهما: «**عبارة عن نفي العدم السابق، والعدم اللاحق**».

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «لا يجوز إطلاق الأزلي في حق الله ـ تعالى ـ؛ لأنها لفظة فلسفية لا يعضّدها الاشتقاق، ولا تشهد لها اللغة، / ولا تحتملها [ص: 72] الشريعة»[2].

وقال صاحب «التذكرة»: «الإجماع على جواز الإطلاق الأزلي في حق الله ـ تعالى ـ».

قوله: «**العلة والحقيقة**»:

اعلم أن هذا منه شروع في الدليل على ما ادعاه من ثبوت الصفات الأزلية؛ وهو المعبَّر عنه بالقياس العقلي؛ وهو قياس الغائب على الشاهد.

---

(1) ساقط من (ق) و(ر).

(2) ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 481.

ويظهر من كلام أبي عمرو ـ رحمه الله ـ أن الدليل هو "العلّة" و"الحقيقة"، وليس كذلك، بل هما ركن من أركان الدليل؛ لأن دليل القياس مركب من أربعة أركان: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع بين الأصل والفرع.

فـ«**الأصل**»: «**المقيس عليه**». وقيل: «**هو المشبّه به**».

و«**الفرع**» هو: «**المشبّه**».

مثال "الأصل": أن حقيقة العالِـم في الشاهد من قام به العلم.

و"الفرع" الذي وقع النزاع فيه هو: ثبوت العلم لله ـ تعالى ـ أثبته أهل السنة، ونفاه المعتزلة والفلاسفة، وقالوا: البارئ ـ تعالى ـ: عالم من غير علم قائم بذاته.

قال أهل الحق: «البارئ ـ تعالى ـ عالم بالاتفاق بيننا وبين الخصوم، فوجب أن يكون عالما بعلم، قياسا على الشاهد. والوصف الجامع بين الشاهد والغائب هو العلم».

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الجوامع عند المتكلمين بين الشاهد والغائب أربعة:

- العلة.
- والحقيقة.
- والشرط.
- والدليل.

[الجامع الأول: العلّة]

فأما «**العلة**»، فالكلام فيها في خمسة أبحاث:

البحث الأول: في اشتقاقها

وهي مشتقة من "علة المريض"؛ لأنها الجالبة لضعفه ومرضه[1]، كما أن العلّة جالبة للحكم وموجبه له.

وقيل: «إنها مشتقة من العلل، وهي الشربة الثانية». وإنما سميت الشربة الثانية علة[2] لتكررها، وكذلك العلة سميت بذلك؛ لتكرر الحكم بتكررها.

وقيل: «إنها مشتقة من قولهم: "عل[3] الضارب المضروب"؛ إذا تابع عليه بالضرب سميت العلة: علة لما بينها وبين موجبها من المتابعة والمعاقبة».

البحث الثاني: في حقيقتها

وقد اختلف القائلون بالأحوال في معناها:

فمنهم من قال: «**العلة ما أوجبت معلولها عقبها على الاتصال**[4]، **إذا لم يمنع منه مانع**».

وهو فاسد من جهة أنه عرّف العلة بالمعلول، وفيه دور من جهة الاشتقاق.

وقيل: «**العلة هي المؤثرة في الحكم**».

وقال القاضي أبو بكر: «**العلة هي الصفة الموجبة لما قامت به حكما**»[5].

---

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) (ر): عللا.

(3) (ق): عللا، (ر): على.

(4) (ر): الاحتمال؟؟.

(5) الباقلاني.

فقوله: «**الصفة**»؛ احتراز عن الذوات كالجواهر؛ فإنها لا تكون عللا للأحوال، وهي عامة للصفات القديمة والحادثة.

وقوله: «**الموجبة**»؛ بمعنى ملازمة الحكم لها لزوما بحيث يوجد بوجودها، ويعدم بعدمها.

وقوله: «**لما قامت به حكما**»؛ احتراز عما تقوله المعتزلة: «إن المعنى يقوم بمحل، ويوجب لغيره حكمه».

قال سيف الدين: «**وهذا أولى ما قيل فيها من التعريفات**».

البحث الثالث: في شروطها

وهي ثمانية:

- **أحدها**: أن تكون موجودة.
- **والثاني**: أن تكون صفة.
- **والثالث**: أن تكون قائمة بمن له الحكم.
- **والرابع**: أن تكون مطّردة منعكسة.
- **والخامس**: أن تكون متّحدة.
- **والسادس**: أن تكون مناسبة لمعلولها.
- **والسابع**: أن تكون مقارنة لمعلولها.
- **والثامن**: أن تكون غير معلولة في إيجابها.

إنما اشترطنا أن تكون "موجودة"؛ احتراز من العدم؛ فإنه لا يصح أن يكون علة.

وإنمـا اشترطنا أن تكـون "**صفة**"؛ احتراز من الـذوات؛ فإنهـا لا يصـح أن تكـون علة.

وإنمـا اشترطنا أن تكون "**قائمة بمن له الحكم**"؛ لأنها لو لم تقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابها لغيره، ويلزم منه أن توجب حكمها لجميع الـمَحال؛ [وذلـك محال].

وإنمـا اشترطنا أن تكون "**مطّـردة منعكسـة**"؛ واعلـم أن "**الاطـراد**" هـو «**وجـود الحكم بوجود العلة**»، و"الانعكاس": «**أن ينتفي الحكم لانتفائها**»؛ فلو كانت العلّة غير مطّردة ـ وهو وجود العلة بدون حكمها ـ، لكانت العلّة منقوضة؛ والنقض يفسد العلة العقلية.

ولو كانت غير منعكسة، لجاز ثبوت المعلول بدونها، ولو جاز ذلك جاز أيضا ثبـوت العلة/ من غير معلولها، ويلزم أن تكـون غـير مطـردة، وهـو خـلاف مـا شرطنـاه مـن الاطراد. [ص: 73]

وإنمـا شرطنا أن تكون "**متّحدة**"، احترازا من أن تكون مركّبة؛ لأنه لو كانت مركّبة يلزم منه الوقوع في السّفسطة؛ فإنه من الجائز أن يقال: "العلـم وحـده لا يوجـب كـون المحل عالمـا حتى ينضاف إليه غيره من القدرة والإرادة وغير ذلك".

وإنها اشترطنا أن تكون "**مناسبة**"؛ لأنها لو لم تكن كـذلك، لجاز أن يوجـب العلـم القادرية، والقدرة العالمية، وذلك لا يصح، وإنمـا الذي يناسب العلم العالميـة، والـذي يناسب القدرة القادرية، وكذلك في سائر الصفات.

وإنمـا اشترطنا أن تكون "**مقارنة لمعلولها**"؛ لأنها لـو لم تكـن كـذلك، يلـزم تخلُّـف المعلول عن علته، وذلك نقض لها. (وهذا الشرط فيه تكرار مع شرط الاطراد).

وإنما اشترطنا "**أن لا تكون معلولة**"؛ لأنها لو كانت كذلك، لافتقرت إلى علة أخرى، [وتلك إلى علة أخرى][1]، ويلزم التسلسل، وهو ممتنع.

البحث الرابع:

في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة العقلية

وبيان ذلك: أن حكمنا بكون العالِم عالما في الشاهد معلّل بالعلم، فإذا وجب تعليل هذا الحكم شاهدا، [و][2] وجب اتصاف الرب ـ تعالى ـ بكونه عالما، وجب القضاء بقيام العلم به طردا للعلة العقلية؛ إذ لو لم تطّرد لبطل كونها علّة، مع العلم بكونها علّة، وذلك محال.

البحث الخامس:

في أسمائها

وهي:

- العلة.
- والسبب.
- والأمارة.
- والداعي.
- والمستدعي.
- والباعث.

---

(1) سقط من (ق).

(2) الواو سقطت من الأصل.

- والحامل.
- والمناط.
- والدليل.
- والمقتضي.
- والموجب.
- والمؤثر.

وأكثر ما يستعملون من هذه الأسماء في العلة العقلية:

- الموجب.
- والمؤثر.

[الجامع الثاني: الحقيقة]

ويشتمل فيه على[1] أبحاث:

البحث الأول: في اشتقاق «الحقيقة»

اعلم أن اشتقاقها من قولهم: "حق الشيء" إذا وجب وثبت؛ قال ـ تعالى ـ، ﴿وَلَـٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾[2]؛ أي وجبت. وعبّر بالحقيقة في هذا الموضع على الحدّ؛ لأن الحد هو الوصف الذي وجب للشيء وثبت له في جميع أحواله على اختصاصه به.

البحث الثاني: في تعريفها

اعلم أن «الحقيقة» تطلق بإزاء [ثلاثة معان:

---

(1) زاد في (ر): ثلاث.

(2) الزمر/ 68.

- **أحدها**: أن يراد بها: «خاصّ وصف الشيء الذي يتميز به عن غيره».

- **والثاني**: أن يراد بها: «خاصّ وصف الشيء ذاته وصفاته».

- **والثالث**: أن يراد بها][1]: «اللفظ الدال على معقوله كله».

وتطلق ويراد بها لفظ يقابل المجاز، وهي لفظة استعملت في وضع العرب لمسماها الأَوَّل.

قال بعض المتأخرين: «فللغفلة عن المعاني الأُوَّل الثلاثة، اختلف بعض المتكلمين:

- هل الحقيقة هي المحقّق أو غيره؟

- [وهل تعلم الحقيقة، ويجهل المحقّق؟

وهذا لا طائل تحته؛ لأنه إذا سئل هل الحقيقة هي المحقق أو غيره؟][2].

قيل له في الجواب: أيَّ حقيقة تريد؟

فإن أراد: خاصَّ وصف الشيء، فالجواب: [أنها لا هي هو، ولا هي غيره؛ لأنها بعض معقوله.

وإن أراد القسم الثاني، فالجواب: أنها هي هو.

وإن أراد الثالث، فالجواب][3]: أنها غيره.

واعلم أن المراد عند المتكلمين بـ"الحقيقة" إنما هو "الحد"، فالحد والحقيقة عندهم شيء واحد.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) ساقط من (ق).

(3) ساقط من (ر).

ثم إذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية، اقتُنصت بالحدّ.

وإذا كانت بمعنى الحدّ، اشترط فيها ما يشترط في الحد من الاطراد والانعكاس.

مثال ذلك: إذا قيل: "ما حقيقة العالِم؟".

فيقال في جوابه: "من قام به العلم".

فقولنا: "من قام به العلم": حد مطرد؛ يلزم من وجوده وجود المحدود، ومنعكس؛ أي يلزم من عدمه عدم المحدود.

البحث الثالث:

في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب

بيان ذلك: أنه لما لزم وجوب طرد العلّة وعكسها، وجب القضاء أيضا بطرد الحقيقة وعكسها. فإذا ثبتت حقيقة في الشاهد/ المحقّق، وجب اطراد ذلك شاهدا [ص: 174] وغائبا؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب، تطرّق الشكّ إلى ما عُلمت صحته في الشاهد. فإذا ثبت أن حقيقة العالِم من قام به العلم، استحال ثبوت عالِم لا علم له، لاستحالة ثبوت محقَّق دون حقيقة.

الجامع الثالث: الشرط

وفيه بحثان:

البحث الأول: في حقيقته

وقد تقدم أنه «**عبارة عما يلزم من عدمه عدم المشروط**»، فليطالع من هناك.

البحث الثاني:

في بيان كيف الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الشرط

وبيانه أنه إذا ثبت كون الواحد منا عالما مشروطا بالحياة، ووجب كون الإله ـ تعالى ـ عالما، لزم ثبوت الحياة [له][1]؛ لاستحالة وجود عالم غير حي، وذلك معلوم بالضرورة.

الجامع الرابع: الدليل

وفيه ثلاثة أبحاث:

البحث الأول:

في حقيقته

وقد تقدّمت فيه حدود كثيرة، فلنُنظر في باب الدليل.

البحث الثاني:

في اطراده وانعكاسه

[أما اطراده][2]؛ فالاتفاق عليه.

وأما انعكاس الدليل، فاختلف فيه.

فالذي عليه أكثر الأصوليين أنه لا يشترط فيه العكس؛ أي لا يلزم من انتفائه انتفاء المدلول.

---

(1) في الأصل: أو؟؟؟والتصحيح من (ر).

(2) سقطت من (ق).

وذهب بعض الفقهاء إلى اشتراطه.

وقال بعض العلماء: «إنما ينبغي أن يقال: ليس من شرط الدليل، وكمال صحته، أن يكون منعكسا كالعلة، وإنما يقال: الدليل ينعكس بحسب ما تتصور الأدلة. ألا ترى أن المعجزة تدل على [صدق مدعي النبوة، وعدمها دليل على كذبه؟ فإطلاقهم فيه][1] أنه لا ينعكس، فيه نظر».

احتج من قال بعدم الاشتراط، بأن حدوث الحوادث دليل على وجود الصانع، ولو قدّرنا عدم حدوث الحوادث، لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه.

وأيضا، فإنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد؛ فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها، لما لزم من وجود باقي الأدلة وجود المدلول.

واحتج من قال باشتراط الانعكاس؛ أنه لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، لما ثبت المدلول عند وجود الدليل؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعا في المدلول مع عدم الدليل عليه.

واعلم أن الدليل عكس للشرط في الاطراد وفي الانعكاس؛ فإن الدليل طرده من جهة وجوده؛ أي يلزم من وجوده وجود المدلول، ولا يلزم من عدمه عدم المدلول، فلا ينعكس على ما تقدم من الخلاف في عكسه، والشرط عكسه من جهة عدمه؛ أي يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط، فلا يطرد.

وضابطه على الجملة، أن الدليل يطرد من جهة وجوده، ولا ينعكس من جهة عدمه.

---

(1) سقط من (ر).

والشرط ينعكس من جهة عدمه، ولا يطرد من جهة وجوده.

البحث الثالث:

في كيفية الجمع بموجب الدليل بين الغائب والشاهد

وبيان ذلك: أنه إذا دلّ إحكام الفعل على علم المحكِم شاهدا، وجب أن يدل غائبا على علم من وقع منه الفعل محكَما. وإذا وجب[1] القضاء بإحكام السماوات والأرضين وما بينهما من الانتظام المتّسق الذي لا فتور فيه، وجب أن يدلّ إحكام هذه الأفعال الواقعة من الصانع على ثبوت علمه ـ تعالى ـ.

قوله: «**العلة والحقيقة**»:

فإن قيل: لأي شيء اقتصر أبو عمرو على اثنين من هذه الجوامع دون غيرهما؟

قلنا: إنما فعل ذلك اختصارا.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يذكر الشرط والدليل، ويترك العلة والحقيقة؟

قلنا: إنما فعل ذلك؛ لأن العلة والحقيقة مطردتان منعكستان، بخلاف الشرط والدليل ـ على نحو ما تقدم ـ.

قوله: «**فمهما ثبت حكم معلل بعلة**»:

هذا شروع منه في بيان الدليل، وهو كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة.

ويريد بـ«**الحكم**»: الحال المعلّلة بعلّة؛ كتعليل العالمية بالعلم/ .

(1) (ر): ثبت.

اعلم أنه أخذ تعليل الحكم بعلّته كلامـا [كليـا][1] مـن غـير أن يأخـذ بخصـوص القديم أو الحادث. فلأجل ذلك قال: «**يجب طرده شاهدا وغائبا**». وكذلك فعـل[2] في الحقيقة.

قوله: «**وجب طرده شاهدا وغائبا**»:

اعلم أن «**الشاهد**» هو: «**ما عُلم بضرورة الحس**»؛ كالموجودات الحادثة.

و«**الغائب**»: «**ما قيس عليه**».

وقيل: «**الشاهد**»: «**ما عُلم بالدليل**».

وقيل: «**ما عُلم أولا سواء علم بالدليل أو بالضرورة**».

و«**الغائب**»: «**ما عُلم ثانيا بالحمل عليه**».

وأكثر ما يطلق«**الغائب**» في اصطلاح المتكلمين على «**واجب الوجود**» ـ تعالى ـ.

وإنما قال: «**وجب طردها**»؛ لِـمَـا تقدّم من أن العلة لابد أن تكون مطردة منعكسة؛ أي يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عـدمها عدمـه، لما بينهمـا مـن الارتبـاط العقلي.

قوله: «**ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها**»:

اعلم أن هذا إلزام منه على بطلان مذهب المخالف الذي يقول: «إن الحكم القـديم واجب، والواجب لا يعلل». وإليه أشار أبو عمرو بقوله: «**من غير علة لوجوبه**»؛ أي

---

(1) في الأصل: كليلا.

(2) سقطت من (ق).

يقول المخالف: "لأجل وجوب الحكم، لا يعلل، وليس كالحكم الحادث، ففرق بينهما".

ولا يلزم عنده طرد العلة، فيقول: "إن الحكم الواجب، استغنى بوجوبه عن التعليل، فيثبت دون علة، لوجوبه. وأما الحكم الحادث؛ (وهو كون العالِم عالما)، إنما افتقر إلى علة من أجل أنه وصفٌ لمحدَث، فكما أن المحدَث يفتقر إلى مقتضٍ، فكذلك الحكم، إذا كان حادثا، يفتقر إلى مقتض وعلة".

فتعرّض المؤلف لإبطال هذا المذهب، فقال: «**ولو جاز ثبوته**»؛ يعني الحكم من غير علته التي توجبه بسبب وجوبه، لجاز أيضا ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها؛ أي لوجوب العلة. فكما ثبت الحكم الواجب لوجوبه ـ على زعمهم ـ، فكذلك يلزم ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها، [لكن ثبوت العلة من غير حكمها][1] لوجوبها محال، لما فيه من عدم اطرادها ـ وقد تقدم أن من شرطها أن تكون مطردة ـ، وإذا استحال ثبوت العلة من غير حكمها، فكذلك يستحيل ثبوت الحكم من غير علته، وهذا ظاهر لا خفاء به.

قوله: «**وقد تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم**»؛ [هذا مثال لما ذكره من الكلام أوَّلا مجملا، وهو قوله: «**فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طردها شاهدا وغائبا**»، ولكنه ذكر المثال ناقصا، وتمامه أن يقال:

إذا تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلّل بالعلم][2]، [و][3] وجب اتصاف الرب ـ تعالى ـ بكونه عالما، وجب القضاء بقيام العلم به طردا للعلة العقلية؛ إذ لو لم تطّرد لبطل كونها علة، مع العلم بكونها علة، وذلك محال.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(3) سقطت الواو من الأصل و(ق).

قوله: «**وكذلك القول في الحقيقة**»:

يريد: وكذلك ترتيب القول في الاستدلال بالحقيقة.

اعلم أن هذا شروع منه في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الحقيقة، ويريد بالحقيقة: الحد.

وإنما عبر العلماء عن الحقيقة بالحد؛ لأن الحد يشعر بالنهاية والغاية، وذلك على الله ـ تعالى ـ محال، والحقيقة لا تشعر بذلك، وإن كان الحد والحقيقة معناهما واحدا.

قوله: «**فمهما ثبتت حقيقة في محقق، وجب طردها شاهدا وغائبا**»:

يقول: إن حقيقة العلم ـ أي حدّه ـ أن يكون موجبا لمحله كونه عالما، والحقائق لا تتبدّل ولا تنقلب؛ إذ انقلابها محال. فمهما[1] ثبتت حقيقة لمحقّق؛ أي حدّ لمحدود كيف كان، وجب طرده في الشاهد والغائب. والفاء في قوله: «**في محقق**» بمعنى: اللام.

قوله: «**وقد تقرر في الشاهد أن حقيقة العالِم من قام به العلم**»:

هذا أيضا مثال[2] لما ذكره أَوَّلا مجملا، وهو ناقص، وتمامه أن يقول:

إذا تقرر/ في الشاهد أن حقيقة العالِم من قام به العلم، وجب اطراده شاهدا [ص: 76] وغائبا؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب، تطرق الشك إلى علمية[3] صحته في الشاهد.

قال بعض الأشياخ: «معنى ما قاله أبو عمرو؛ أن العالِمَ مَقُولٌ بالتواطؤ، والمقول بالتواطؤ حده واحد شاهدا وغائبا».

---

(1) (ق): فإذا.

(2) (ق): دليل.

(3) (ق) و(ر): ما علمت.

قوله: «**إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره**»:

هذا دليل على أن كون العالِم عالما في الغائب، إنما كان كذلك لقيام العلم به؛ لأنه لو لم يقم به، [وقام بغيره ـ على ما قاله المخالف ـ، وأوجب له حكما، لم يكن وجه لاختصاصه بوصف كونه عالما، ولكان من قام به ومن][1] لم يقم به سواء، فتختلط الحقائق. فيقال فيمن هو عالم: غير عالم، وفيمن ليس بعالم: عالم.

ويلزم عليه أيضا: أن يكون جميع جواهر العالم عالمة؛ إذ ليس الإيجاب لبعضها أولى من البعض.

قوله: «**وكذلك القول في جملة الصفات**»:

يريد أن سائر الصفات من القدرة والإرادة (الصفات الثمانية)، يصح إثباتها بطريق العلة والحقيقة.

بيان ذلك: أن القدرة في الشاهد، علة القادرية، فيلزم طردها شاهدا وغائبا. هذا في "العلة".

وتقول في "الحقيقة": حقيقة[2] القادر في الشاهد من له القدرة، فيلزم طرد ذلك شاهدا وغائبا.

وكذلك يجري هذا الاستدلال في سائر الصفات.

هذا معنى قوله، والله أعلم.

قوله: «**فخرج من ذلك**»:

---

(1) ساقط من (ق).

(2) سقطت من (ق).

الإشارة عائدة على الدليل المتقدّم، وهذا قياس الغائب على الشاهد.

قوله: «**أن الباريء - ﷻ - حي بحياة قديمة**»:

[هذا مذهب أهل السنة أن الباريء - سبحانه - حي بحياة قديمة][1]؛ وهي صفة زائدة على ذاته - تعالى -.

وقالت المعتزلة: «حي بلا حياة».

قوله: «**عالم بعلم قديم**»:

هذا مذهب أهل السنة؛ أن الباريء - تعالى - عالم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المعلومات[2]، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته.

وأما الفلاسفة، فلهم في ذلك مذاهب تقدمت الإشارة إليها.

قوله: «**قادر بقدرة قديمة**»:

هذا أيضا مذهب أهل الحق، أن الباريء - تعالى - قادر بقدرة قديمة، وهي صفة وجودية، قديمة أزلية، قائمة بذات الرب - تعالى -، متّحدة، متعلّقة بجميع المقدورات، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلّقاتها، وهي: «**عبارة عما يتأتى به الإيجاد على تقدير تهييئه**».

وخالفت المعتزلة في أكثر هذه المقامات[3].

قوله: «**مريد بإرادة قديمة**»:

---

(1) ساقط من (ق).

(2) في غير (ر): المتعلقات.

(3) (ق): الروايات.

هذا أيضا مذهب أهل الحق، أن الباريء ـ تعالى ـ مريد بـإرادة قائمـة بذاتـه، قديمـة، أزلية، وجودية، واحدة[1]، متعلّقة بجميع الجائزات، غير متناهية بـالنظر إلى ذاتهـا، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى إنكار ذلك.

قوله: «**سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم**»:

هذا أيضا مذهب أهل الحق.

وأمـا المعتزلة، فلهم في ذلك مذاهب.

قوله: «**متكلم بكلام قديم**»:

هذا مذهب أهل الحق من الإسلاميين، أنه متكلم بكلام قديم، أزلي، نفساني، أبـدي الذات، ليس بحرف ولا صوت، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام.

وقالت المعتزلة: «معنى كونه متكلمـا: أنه خالق للكلام».

وذهب النجار[2] ـ[3] إلى: «أن كلام الباريء إذا قُـرِئَ فهـو عَـرَضٌ، واذا كُتِـبَ فهـو جسم».

وذهب الحشوية إلى: «أنه قديم قائم بذاته ـ تعالى ـ، لكنه من جنس كلام البشـر».

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) الأستاذ أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين، وقيل: كان يعمل الموازين، وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام فرفسه، فيقال مات منها بعد تعلل. ذكـر النـديم أسـماء تصـانيف النجار منها: "إثبات الرسل"، و"كتاب القضاء والقدر"، و"كتاب اللطف والتأيـد"، و"كتـاب الإرادة الموجبة" وأشياء كثيرة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1725: 8/ 537.

ومنهم من أنكر وصفه بالكلام وبغيره.

قوله: «**مدرك بإدراك قديم**»:

هذه الصفة؛ أكثر المتكلمينَ ردُّوها إلى العلم، وقالوا: صفات الله ـ تعالى ـ سبعة.

وذهب أبو الحسن الأشعري، وأبو المعالي، إلى أن الإدراك صفة زائدة على العلم[1]، فتكون صفات الله ـ تعالى ـ ثمانية، وتبعهما أبو عمرو على ذلك.

فإن قيل: ما ذكره أبو عمرو من الدليل، / وكونه مُنْتِجاً لثبوت هذه الصفات [ص: 7] الموجبة للأحكام لا إشكال فيه، وأما كونها موصوفة بالقدم، فلا ينتجه ما ذكره من الدليل، فيكون وصفه لها بالقدم دعوى من غير دليل، لكنه لما استشعر بذلك شرع في إقامة الدليل على قدمها.

(1) عن قول الأشعري في صفة الإدراك، انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 45، والآمدي، الأبكار: 1/ 75.
وعن رأي أبي المعالي في صفة الإدراك، انظر: الإرشاد، ص: 162.

[الفصل الثاني:
في إقامة الدليل على قدم الصفات الأزلية]

قال: «**إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه**»:

أي[1]: لو كانت هذه الصفات الموجبة للأحكام حادثة، للزم قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ، ويلزم من ذلك حدوثه، ويتعالى الله علوا كبيرا عن ذلك.

اعلم أن هذا هو الفصل الثاني من الفصول التي قلنا تكلّم عليها أبو عمرو ـ رحمه الله ـ.

دليل ثان على قدم هذه الصفات: أن عموم تعلّقها يلزم منه نسبة كل جائز إليها، فلو كانت جائزة، لتعلّقت بإيجاد نفسها؛ وذلك محال.

وأيضا لو كانت [حادثة لافتقرت][2] إلى قادر، مريد، عالم، حي، ثم الكلام فيه كالكلام في الصفات التي قبلها، ويتسلسل، وذلك محال.

فوائد:

◈ **الفائدة الأولى:**

هل لله ـ تعالى ـ صفة زائدة وراء هذه السبعة أو الثمانية، أم لا؟

قد اختلف المتكلمون في ذلك:

قال الإمام فخر الدين: «زعم الظاهريون من المتكلمين أنه لا صفة لله ـ تعالى ـ غيرها.

---

(1) (م): إذ.

(2) غير واضح في (ر).

وأثبت أبو الحسن الأشعري اليدين صفة زائدة على القدرة، والوجه صفة زائدة على الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى[1]، واختلف قوله[2] في العينين، فمرة قال: إنها صفات سمعية[3]، ومرة تأوّلها على معنى الإدراك الذي هو البصر.

وأثبت القاضي أبو بكر ثلاث صفات أخرى وهي: إدراك الشم، والذوق، واللمس»[4].

«وأثبت عبد الله بن سعيد ثلاث صفات وهي: الكرم، والرضا، والرحمة، زائدة على الإرادة[5]ـ»[6].

«وأثبت أبو إسحاق الإسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان»[7].

«وأثبت أبو سهل الصعلوكي[8] ـ من الأشعرية ـ لله ـ تعالى ـ بحسب كل معلوم علما، وبحسب كل مقدور قدرة»[9].

وأثبت مثبتو الأحوالِ العالميةَ وراءَ العِلم[10]، وكذا القول في سائر الصفات.

---

(1) انظر بعض هذه المواقف والآراء للأشعري في "الإبانة عن أصول الديانة"، تح: فوقية محمود، ص:105، و120، و"رسالة إلى أهل الثغر"، ص:127، و131.

(2) (م): رأيه.

(3) سقطت من (م).

(4) انظر: الرازي، المحصل، ص: 270.

(5) (ق): الإدراكات، (ر): الإدراك.

(6) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 516.

(7) الرازي، المحصل، ص: 270.

(8) أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون الحنفي العجلي الصعلوكي النيسابوري، الفقيه الشافعي، المتكلم، النحوي، المفسر، اللغوي، الصوفي، شيخ خراسان المتوفى عام: 369هـ/ 979م. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3370: 12/ 279 .

(9) الرازي، المحصل، ص: 270.

(10) بياض في (ق).

[قال الإمام فخر الدين: «والإنصاف أنه لا دليل على ثبوت هـذه الصـفات ولا][1] [على نفيها، فيجب التوقف][2]»[3].

❁ **الفائدة الثانية:** في عموم تعلّق هذه الصفات، وهو أصل عظيم.

قال إمام الحـرمين: «إنـه عمـدة التوحيـد»[4]؛ لأن في عمـوم تعلّـق صـفاته إثبـات [الوحدانية][5]، ونفي الشـريك؛ لأنه إذا ثبت عموم تعلّق قدرته وإرادته وعلمـه بكـل ممكن، لم يبق لغيره شيء يكون فعلا له، فثبت بذلك وحدانيته ـ تعالى ـ[6].

واعلم أن الكلام في إقامة الدليل على إثبات عموم تعلّق الصـفات فـرع عـن بيـان تعلّقها، وتعلّقها بمتعلقاتها واجب لنفسها، وهي في تعلّقهـا وعـدم تعلقهـا عـلى أربعـة أقسام:

- قسم لا تعلّق له؛ وهي الحياة.

- وقسم هو عام التعلّق في جميع الأحكام العقلية الواجبة والجائزة والمستحيلة؛ وهو العلم، والخبر من أقسام الكلام.

- وقسم يتعلّق بالوجود خاصة، واجبا كان أو جائزا، ولا يتعلق بالمعدوم: وهمـا[7]: السمع والبصـر.

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل و(ر)، وأثبت الصحيح المضاف من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الرازي، المحصل، ص: 270.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 62.

(5) في الأصل: الوحدية.

(6) في (م) حصل بعض السقط غير المسترسل.

(7) في الأصل و(ق) و(ر): وهو.

- وقسم لا يتعلّق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموجود الممكن في حال استمرار وجوده، وإنما يتعلّق بالمعدوم الممكن قبل وجوده، ويستمر تعلقه به إلى حين حدوثه وهي: القدرة والإرادة.

وهذا التعلّق واجب لهذه الصفات، قديم، يستحيل عليه التجدّد والتغيّر بوجه من الوجوه.

ثم يطرأ لهذه الصفات نسبة ثانية زائدة على تعلّقها، وإضافة إلى متعلّقاتها عند تغيّر[1] أحوال المتعلّقات من غير تغيّر[2] في الصفات ولا في تعلّقها، وهذه الإضافة المتجدّدة قد يسمّيها بعض العلماء "**تعلّقا**"، وبعضهم "**توجها**"، وبعضهم "**تحققا**". / [ص: 78] ولا مشاحة في الألفاظ بعد فهم المعنى[3].

وإذا تقرر هذا، فالدليل على عموم تعلّقها من وجهين:

- **الأول**: أن العقل لا يوجب الاقتصار على ما تختصّ[4] به من ذلك، بل يصحّ في العقل وجود أكثر منه، ولو لم تتعلّق به قدرته. ولو قلنا: "**إنها تختص ببعض الجائزات**"؛ لِلزَم افتقار تخصيصها بما تعلّقت به إلى مقتض، وهو محال؛ لتطرق الجواز إليه، ويتعالى الله عن ذلك، وكذلك لو كان عالما بالبعض. وأجروا على هذا المنهاج سائر الصفات المتعلقة.

- **والثاني**: أنا لو قدّرنا أن العلم والقدرة إلى غير ذلك من الصفات المتعلّقة قصرت عن التعلّق عن بعض ما يصح تعلّقها به، للزم قيام أضدادها بالذات تمنعها[5]،

---

(1) (ق) و(م): تعلق.

(2) (ق) و(م): تعلق.

(3) مرة أخرى سقوط كلمات من (م) متفرقة.

(4) (ق) و(م): يختص، (ر): تخصص.

(5) (ق) و(م): لمنعها.

وأضدادها نقص، والنقص على البارئ ـ تعالى ـ محال ـ كما تقدّم ـ.

❁ **الفائدة الثالثة**: في تفضيل بعض هذه الصفات على بعض: قال الشهاب القرافي في «**القواعد**»: «وذلك من وجوه:

- أحدها: التفضيل بشرف التعلّق، كتفضيل العلم على الحياة؛ فإن[1] الحياة لا تتعلق بشيء، بل لها موصوف فقط. والعلم له موصوف ومتعلّق، فله مرتبة الشرف بذلك. وكذلك الإرادة متعلقة بالممكنات، والقدرة بالمحدثات من الموجودات، والسمع بالأصوات، والكلام بالموجودات والممكنات.

- **والثاني**: التفضيل بكثرة التعلّق، كتفضيل علم الله ـ تعالى ـ على قدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره؛ لكونه[2] متعلقا بجميع الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، واختصاص الإرادات بالممكنات، ووجودها، أو عدمها، واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة، واختصاص السمع ببعض الموجودات؛ وهي الأصوات، والكلام النفسي، واختصاص البصر بالموجودات الممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات الممكنات.

وأما الكلام النفسي، فالخبر منه سابق للعلم في التعلّق بكل[3] معلوم لله ـ تعالى ـ، فهو مخبر عنه. ويختصّ الكلام بأنه له تعلّق الاقتضاء والإباحة، فهو أكثر تعلّقا من العلم، فيكون له الشرف على العلم بهذا الوجه، وكتفضيل البصر على السمع؛ لاختصاص السمع [بالكلام][4]، والبصر يعم جميع الموجودات»[5].

(1) (ق): بل.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): وكل.

(4) في الأصل: بالسلام؟؟؟.

(5) انظر: القرافي، الذخيرة: 3/ 378.

- **والثالث**: التفضيل بالتأثير، وله أمثلة:

- **أحدها**: تفضيل قدرة الله ـ تعالى ـ على العلم والكلام؛ فإنها مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات، والعلم والخبر ليسا بمؤثر[1]. وكذلك السمع والبصر من قبيل العلم، وما له التأثير أفضل مما لا تأثير له.

- **وثانيها**: تفضيل الإرادة على الحياة؛ فإنها مؤثرة في التخصيص في الممكنات بزمانها وصفاتها الجائزة عليها، والحياة لا تؤثر إيجادا ولا تخصيصا، وليس في صفات الله السبعة[2] ما يؤثر إلا القدرة والإرادة.

---

(1) (ر): بمؤثرين.

(2) في (ر): السبعة، وسقطت من (ق) و(م).

[رابعا:]باب: العلم بالوحدانية

قوله: «و الدليل على وحدانيته ـ تعالى في جلاله ـ أنا لو قدرنا إلهين، وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد، في وقت واحد، ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها، لم يخل:

- إما أن تنفذ إرادتهما،
- أو لا تنفذ،
- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.

- ومحال أن تنفذ إرادتهما؛ لاستحالة اجتماع الضدين.
- ومحال أن لا تنفذ إرادتهما لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه.
- ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني؛ إذ في ذلك تعجيز من لم تنفد إرادته، والعجز ينافي الإلهية؛ لأن العجز لا يكون إلا عرضا، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى المحال كان محالا.

وكذلك القول في الاتفاق: لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما. وما ثبت قدمه استحال عدمه.

فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الإلهية كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾[2]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[3]».

---

(1) الأنبياء/ 22.

(2) الأنعام/ 103.

(3) الشورى/ 9.

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ / : اعلم أن قبل الشروع في كلام صاحب العقيدة، [ص: 179] ينبغي أن يتقدّم الكلام في مقدمة وفصلين:

- **الفصل الأول**: يشتمل على مسائل من أحكام الوحدانية.
- **والفصل الثاني**: في معرفة الطوائف القائلين بالشركة في هذا الباب، وإبطال ما ذهبوا إليه.

فأما:

المقدمة:

ففي بيان تأخير الوحدانية على الصفات النفسية وهي منها

وقد تكلم عليها أبو المعالي في آخر الصفات النفسية، ولم يفعل ما فعله أبو عمرو من تأخيرها إلى آخر الكلام في الصفات الواجبة.

فيقال: لم فعل أبو عمرو ذلك؟

فالجواب: أنه إنما فصَل بين الصفات النفسية والوحدانية بالصفات المعنوية وصفات المعاني؛ أن المعتزلة والفلاسفة لما كان من مذاهبهم إنكار الصفات من حيث توهّموا أن تعدادها يوجب تعداد الآلهة، أو يوجب تعدادا في ذاته، فأنكروها لذلك، فكأن الشيخ أبا عمرو يقول: معاشرَ أهْلِ السُّنَّةِ، لا تتوهّموا أن إثبات الصفات وتعدادها يلزم منه تعداد الموصوف، فيكون ذلك قدْحا في الوحدانية. ليس الأمر كذلك، بل وحدانية الله ـ تعالى ـ واجبة. والدليل على ذلك قوله: كذا إلى آخر الفصل.

فهذا هو وجه تأخيره للوحدانية رفعا لهذا الإيهام، وزوال ما يخطر بالبال من الإشكال.

[الفصل الأول:
مسائل من أحكام الوحدانية]

وأما الفصل الأول، فيشمل الكلام فيه على خمس مسائل:

المسألة الأولى:

في بيان الألفاظ المستعملة في باب الوحدانية وورودها شرعا

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هي خمسة: "الواحد"، و"الأحد"، و"الوحيد"، و"الوتر"، و"الفرد".

فأما «**الواحد**»؛ فقد ورد به الكتاب والسنة:

- أما **الكتاب**: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[2].

- وأما **السنة**: فما ورد في حديث أبي هريرة في التسعة وتسعين اسما مفسَّرا[3].

وأما «**الأحد**»؛ فقد ورد به القرآن في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾[4]»[5].

وأما «**الوحيد**»؛ فقد اختلف فيه، هل يصح إطلاقه في حق الله ـ تعالى ـ أم لا؟ وسبب [الخلاف: اختلاف][6] التأويلين في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[7]؛ اختلف فيه العلماء:

---

(1) البقرة/ 162.
(2) النساء/ 170.
(3) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).
(4) الإخلاص/ 1.
(5) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 305.
(6) سقط "الخلاف" من الأصل.
(7) المدثر/ 11.

فمنهم من قال: إن البارئ ـ تعالى ـ لا يوصف به؛ لأنه ورد مورد الذم؛ لأنه قال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾؛ يعني: مفردا، فقيرا، لا مال له، ولا وَلَد، ثم خلقت له المال والولد؛ يعني الوليد بن المغيرة[1].

ومنهم من قال: إن قوله: ﴿وَحِيداً﴾؛ وصف راجع إلى البارئ ـ تعالى ـ، والتقدير: "ذرني ومن خلقت وحدي، [فأنا أتولّى عذابه يوم القيامة، كما تولّيت خلقه". فعلى التأويل الأول، يكون وحيدا [حال من قوله: ﴿مَن﴾ الذي يعود عليه ضمير المفعول المحذوف من قوله: ﴿خَلَقْتُ﴾؛ والتقدير: "ذرني ومن خلقته وحيدا"، وعلى التأويل][2][3] الثاني، يكون حالا من ضمير الفاعل، وهو التاء في ﴿خَلَقْتُ﴾.

قال ابن العربي: «وهذا[4] ضعيف، لا تثبت أسماء الله ـ تعالى ـ بمثله، والذم عليه أغلب»[5].

وأما «**الوتر**»؛ فليس له في القرآن ذكر، ولكن ورد في الصحيح في حديث أبي هريرة: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، الله وتر، يحب الوتر)[6].

وأما «**الفرد**»؛ فليس له في القرآن ولا في السنة ذكر، ولكن ذكره علماؤنا، وتكلموا عليه؛ لكونه في معنى الواحد، وفيه مدح. والمختار تركه؛ [لأن فيما ورد غُنْيَةً عنه][7].

---

(1) راجع: ابن أبي حاتم في "تفسيره"، تح: أسعد محمد الطيب، رقم: 19028: 10/ 3382.

(2) ساقط من (م).

(3) ساقط من (ق).

(4) زاد في (م): القول.

(5) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 315.

(6) تقدم تخريجه.

(7) ساقط من (م).

المسألة الثانية:

في شرح الواحد لغة

ولهم فيه معنيان:

- **أحدهما**: أنه: «مفتتح العدد».

- **والثاني**: أنه: «المستبد بالأشياء، المنفرد بها». والعرب تقول: "واحد عصره"؛ أي ما[1] له نظير، ومنه قول الشاعر: [الكامل]

«يا واحد العرب الذي ... ما في الأنام له نظير

لو كان مثلك آخر ... ما كان في الدنيا فقير»[2].

---

(1) "ما" هنا بمعنى: "ليس"، فيكون المقصود: "ليس له نظير"

(2) البيتان في ديوان بشار بن برد (مع تغيير في بعض الألفاظ نذكرهما بعد): 1/ 872، ذكر أبو الفرج الأصفهاني في "الأغاني" قال: «جاء أبو الشمقمق إلى بشار يشكو إليه الضيقة، ويحلف له أنه ما عنده شيء. فقال له بشار: "والله ما عندي شيء يغنيك ولكن قم معي إلى عقبة بن سلم". فقام معه، فذكر له أبا الشمقمق وقال هو شاعر وله شكر وثناء، فأمر له بخمسمائة درهم فقال له بشار:

"يا واحدَ العرب الذي ... أمسى وليس له نَظِيرُ

لو كان مِثْلَكَ آخَرٌ ... ما كان في الدنيا فَقِيرُ".

فأمر لبشار بألفي درهم. فقال له أبو الشمقمق. "نفعتنا ونفعناك يا أبا معاذ". فجعل بشار يضحك»: 3/ 172.

وعند البغدادي نسبة مختلفة، قال في "خزانة الأدب": «وقدم عليه [على يزيد] بمصر أبو عبيد الله محمد ابن مسلم الشهير بابن المولى وأنشده:

يا واحد العرب الذي ... أضحى وليس له نظير

لو كان مثلك آخرٌ ... ما كان في الدنيا فقير"

فدعا يزيد بخازنه. وقال: "كم في بيت مالي؟". قال: "فيه من العين والورق ما مبلغه عشرون ألف دينار". فقال: "ادفعها إليه"»: 6/ 274.

وله في اللغة أبنية[1] تسعة: الواحد، والأحد، والوحيد، والوحد ـ بكسر الحاء وفتحها وإسكانها ـ، والموحد، / وآحاد، وأوحد. [ص: 180]

المسألة الثالثة:

في حقيقته اصطلاحا

وللعلماء فيه تعريفات:

- **أحدها**: قال أبو المعالي: «**الواحد في اصطلاح الموحِّدين هو الشيء الذي لا ينقسم**»[2].

فقوله: «**في اصطلاح الموحِّدين**»؛ احتراز من اصطلاح الفلاسفة.

وقوله: «**هو الشيء**»؛ احتراز من المعدوم؛ لأنه ليس بشيء.

وقوله: «**الذي لا ينقسم**»؛ احتراز عن الواحد المنقسم، كقولنا: "جسم واحد"؛ فإنه يقبل القسمة.

- **وثانيها**: أن الواحد هو «**الذي لا يصح فيه**[3] **الرفع والإبقاء**»؛ بخلاف قولك: "الإنسان واحد"؛ فإنك تقول: "إنسان بلا يد ولا رجل"، فيصح فيه رفع شيء، وإبقاء شيء.

= ونسب المعافى بن زكرياء البيتين إلى مروان بن أبي حفصة يمدح بهما عقبة بن سلم بحضور بشار، فأعطاه عشرة آلاف درهم، وجاء ضبط البيتين عنده بألفاظ المتن باستثناء لفظة: "آخر"، أبدلت بكلمة: "واحد"، انظر: الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، دراسة وتح: محمد مرسي الخولي: 1/ 329.

(1) (ق) و(م): أسماء.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 69.

(3) (م): لا يقبل.

ورُدّ أن فيه تركيبا.

- **وثالثها:** للقاضي أبي بكر: «**أن الواحد هو الشيء لا غير**»[1]، **وما عداه مما ذكر من الحدود، ففيه تركيب.**

- **ورابعها**[2]: أن الواحد هو «**الذي لا يقال فيه: شيء وشيء**» على جهة التَّكرار، وهذا أيضا فيه تركيب.

وقيل: «**الواحد هو الذي لا شريك له في أفعاله**».

قال سيف الدين: «وهذه التعريفات كلها رسوم»[3]، فالواجب أن يعرّف بذكر أقسامه، وأقسامه ستة:

- الواحد الحقيقي.
- والواحد بالاتصال.
- والواحد بالارتباط، ويقال فيه الواحد بالتركيب.
- والواحد بالجنس.
- والواحد بالنوع.
- والواحد بالعَرَض.

فنقول: «مسمى[4] الواحد: إما أن يكون غير منقسم، [أو هو منقسم][5] بالفعل.

(1) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 112.
(2) سقطت من (ق).
(3) انظر: الأبكار: 2/ 89.
(4) (ق) و(م): سمي.
(5) سقطت من (ق).

فإن كان غير منقسم، إمـا أن يكون غير قابل للانقسام، [أو قابلا[1] للانقسام] [2].

فإن [كان][3] غير قابل للانقسام، لا[4] بالقوة ولا بالفعل ولا بالوهم ولا بـالعَرَض، فهو واجب الوجود ـ تَعَالَىٰ ـ وهو «**الواحد الحقيقي**»[5].

وإن كان قابلا [للانقسام، فأجزاؤه إمـا متشابهة، أو غير متشابهة.

فإن كان الأول][6]، فهو: «**الواحد بالاتصال**»، وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل، لكـن فيه كثرة بالقوة، كالسطح الواحد، [والخط الواحد][7]، والجسم الواحد البسيط كالمـاء المتصل الأجزاء.

وإن كان الثاني، فيسمى: «**الواحد بالتركيب، أو بالارتباط**»، وهـو الـذي فيـه كثـرة بالفعل؛ لتركيبه من أجزاء مختلفة غير متشابهة الأجزاء، كـالحيوان الواحـد مـثلا؛ فإنـه مركب الحقيقة من الجلد والعظم واللحم، فالكثرة فيه حاصلة بالفعل لا بالقوة.

وأمـا إن كان منقسمـا بالفعل، فلابد أن تشترك أعداده في معنى كليٍّ؛ بحيـث يصـح إطلاق الواحد عليها باعتباره.

فإن كان الكلي جنسا، قيل لمـا تحتـه مـن الأنـواع: «**الواحـد بـالجنس**»؛ كالإنسـان والفرس بالنسبة للحيوان.

---

(1) في الأصل و(ر): قابل، والتصحيح من (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من الأصل.

(4) سقطت من (م).

(5) عند الآمدي، الأبكار: (2/ 90): "فإن كان غير قابل للانقسام: فهو الواحـد بالعـدد مطلقـا: كـالجوهر الفرد".

(6) سقطت من (ق) و(م).

(7) سقطت من (ق).

وإن كان الكلي المشترك عددا، فهو: «**الواحد بالنوع**»؛ كزيد وعمرو بالنسبة للإنسان.

وإن كان الكلي المشترك عرضا، فهو: «**الواحد بالعَرَض**»؛ كالكتابة والضحك»[1].

وقد عرّف بهذا التقسيم حدودها، فهذه ستة أقسام.

وزاد غيره: «**الواحد بالشخص**»؛ كزيد وعمرو.

و«**الواحد بالإضافة**»؛ كقولنا: "نسبة المَلَك إلى الملائكة"، و"نسبة النَّفْس إلى البدن"، فيقال: "المَلَك، والنَّفْس واحد"؛ أي في هذه النسبة.

و«**الواحد بالموضع**»؛ كقولنا: "لون الورد ورائحته واحدة"؛ أي موضعهما واحد.

فهذه أقسام الواحد، وهي كلها لا يصح إطلاقها في حق البارئ ـ تعالى ـ إلا بالمعنى الأول.

المسألة الرابعة:

الوحدة: هل هي نفس الذات، أو زائدة على الذات؟

وقد اختلف الناس فيها على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أن الوحدة من "الصفات السلبية"، وهو الذي عليه أكثر المتكلّمين؛ لأنها عبارة عن نفي الكثرة.

- **وثانيها**: أنها من "الصفات النفسية"، وهو مذهب القاضي أبي بكر في أحد قوليه[2]، وأبي المعالي في «**الإرشاد**»[3]، وتبعه أبو عمرو في هذه «**العقيدة**» على ذلك.

---

(1) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 90.

(2) انظر تصنيفه لهذه الصفة في: الإنصاف، ص: 49.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 69.

- **والقول الثالث**: أن الوحدة صفة وجودية زائدة على ذات الواحد، كسائر صفات المعاني، [وهو مذهب الفلاسفة][1] _[2].

حجة القول الأول: أن الوحدة عبارة عن سلب الكثرة، ولا معنى لكونها من الصفات/ السلبية إلا ذلك. [ص: 181]

واحتج القاضي بأن الوحدة لو كانت صفة زائدة على الذات، لزم أن تكون لها وحدة الوحدة، ويلزم التّسلسل، وهو محال[3].

احتج الفلاسفة بأنه لو لم تكن الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد، لكان معنى قولنا: "السواد واحد، السواد سواد"، وذلك فاسد المعنى. [وإذا كان ذلك كذلك، لزم أن تكون الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد، وهو المطلوب][4].

المسألة الخامسة:

في إثبات الوحدانية

والدليل على ذلك من وجوه:

❁ **أحدها: "دليل التمانع"**، وعليه أكثر أهل السّنة[5]، وضعفه سيف الدين[6]. وسيأتي بيان ضعفه.

---

(1) سقط من (ق) و(م).

(2) انظر: الآمدي، الأبكار: 2/ 96.

(3) انظر ما ذكر الآمدي عن فكرة الباقلاني في "الأبكار": 2/ 91.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) انظر: الأشعري، اللمع، ص: 84، والباقلاني، التمهيد، ص: 45، والبغدادي، أصول الدين، ص: 75 وما بعدها، والجويني، الإرشاد، ص:70، والغزالي، الاقتصاد، ص: 49 وما بعدها، والرازي، المحصل، ص: 279-280، والمعالم، ص: 58، والآمدي، الأبكار: 2/ 97 وما بعدها.

(6) بل ذهب إلى تضعيف الطرق العقلية الدالة على الوحدانية جميعا، ووصفها بالمضطربة غير اليقينية. انظر: الأبكار: 2/ 106، وراجع تفاصيل عرضه ومناقشته لهذا الدليل في: "الأبكار" ابتداء من: 2/ 94.

وتقريره أن يقال[1]:

إنا لو قدّرنا إلهين متصفين بصفات الإلهية من العلم، والقدرة، والإرادة[2]، وغير ذلك من صفات الإلهية، فلا يخلو إما أن يتفقا، أو يختلفا:

فإن اتفقا بأن يريد كل واحد منهما إيجاد ما أراده الآخر، فذلك محال؛ إذ لا يقبل الفعل الواحد الوجود من فاعلين؛ فإن من ضرورة وجوده بأحدهما أن لا يبقى للآخر شيء [يكون][3] أَثَرَ فِعْلِه، وإلا لزم منه انقسام الواحد، ووجود مؤثر ولا أَثَر له، فعند فرض إرادتين وقدرتين على جهة العموم، ليس إرادةُ أحدهما بالنفوذ أولى من الآخر، فيتمانعان، ويلزم الفساد، فلا يوجد شيء، وقد وُجد.

وإن اختلفا؛ بأن يريد أحدهما وجود الجوهر، ويريد الآخر عدمه، أو يريد أحدهما حركته، والآخر تسكينه، فلا يخلو إما:

- أن تنفذ إرادتهما.
- أو لا تنفذ.
- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.

والقسمة ثلاثية لا مزيد عليها.

والأقسام الثلاثة كلها باطلة:

أما بطلان القسم الأول، فلهم في تقريره وجهان:

- **أحدهما**: اجتماع النقيضين، أو اجتماع الضدين، وهما محالان.

---

(1) (ق) و(م): تقول.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) في الأصل: فيكون.

- **والثاني**: أن الأثر إذا أُخِذَ مع المؤثِّر التام، كان واجبَ الوجود له، وكونه واجبَ الوجود له، يمتنع أن يكون مقدورَالقدرة الثاني. وإذا أُخِذَ الفعلُ مع قدرة الثاني، يمتنع أن يكون مقدور القدرة الأول، فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحد من القدرتين ممتنع الوقوع بكل واحد منهما، وهو جمع بين النفي والإثبات.

وقد عبّروا عن هذا الوجه بعبارة أخرى؛ وهي أنه لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثِّران مستقلان، للزم أن يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجا إلى كل واحد منهما، غنيا عن كل واحد منهما، وهو محال.

وأما **بطلان القسم الثاني**، وهو: "أن لا تنفذ إرادتهما معا"، فمن وجوه:

- **أحدها**: خلو المحل عن النقيضين.

- **والثاني**: يلزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا، لتعذر وقوعه منهما، والعاجز ليس بإله.

- **والثالث**: أن المانع من وقوعه بقدرة هذا، [إنما كان لأجل وقوعه بقدرة ذاك، والمانع من وقوعه بقدرة ذاك، إنما كان لأجل وقوعه بقدرة هذا][1]، فلا يمتنع هذا إلا يُوجد[2] ذاك، ولا يمتنع ذاك إلا يُوجد[3] هذا. فلو امتنعا معا، لوُجِدَا معا؛ وذلك محال؛ لاجتماع النفي والإثبات.

وأما **بطلان القسم الثالث**؛ وهو وقوعه بأحدهما دون الثاني، فمن وجهين:

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) (ر) و(م): وجد.

(3) (ر) و(م): وجد.

- **أحدهما**: أن كل واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات، فلا يكون أحدهما أقدر من الثاني(1).

- **والثاني**: أن الذي حصل مراده هو الإله الغالب، والذي لم يحصل مراده هو عاجز مقهور، والعجز على الإله محال؛ لأن القديم لو كان عاجزا، فلا يكون عاجزا بعجز حادث؛ لأنه لو كان كذلك، يلزم عليه وجوه من المحال:

- **أحدها**: حدوثه.

- **والثاني**: تطرق الجواز إليه.

- **والثالث**: اجتماع الضدين، أو عدم القديم.

- **والرابع**: أن يكون عاجزا قادرا؛ فيكون إلـها ليس بإلـه، ويلزم (2)ذلك في مماثله ضرورة؛ لأن ما وجد لأحد المثلين وجب للثاني، فيخرجان جميعا عن حقيقة الإلهية.

وإذا بطل أن يكون عاجزا بعجز حادث، تعيّن أن يكون عاجزا بعجز قديم، والعجز/ القديم محال؛ لأنه يستدعي معجوزا عنه، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا، ولا ممكن في الأزل، فلا عجز في الأزل. [س: 182]

فإن قيل: ما ذكرتموه لازم لكم في القدرة؛ فإن القدرة القديمة تستدعي مقدورا، والمقدور لا يكون قديما بل ممكنا، ولا ممكن في الأزل، فيلزم أن لا قدرة في الأزل.

قلنا: معنى القدرة: "صفة يتأتى بها إيقاع الفعل"، وذلك لا يستدعي قِدم المقدور؛ لأن وجود المقدور في الأزل محال. فثبت أن القدرة الأزلية متعلّقة بصحّة الفعل فيما لا يزال.

---

(1) لآخر(ر): ا.

(2) زاد (ق) و(ر): مثل.

وأمـا العجز فمعناه: ["تعذّر"][1] الفعل ممن يحاول إيجاده"، فلا تثبت لـه صـلاحية؛ لأن الصالح لأن [يعجز][2] لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا، فالعجز ـ إذن ـ لا يكون إلا بالفعل، لا بالصلاحية.

وضعَّف سيف الدين هذا الجواب بأن قال: «قلنا: والعجز أيضا لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث[3]؛ وذلك أيضا لا يوجِب قدم شيء مـا، لا بل أولى؛ فـإن وجـود القدرة إذا لم تستدع مقدورا، فعدمها بعدم الاستدعاء أولى»[4].

❁ **والدليل الثـاني عـلى ثبـوت الوحدانيـة**: أن التمــانع بينهمــا: إمــا أن يكــون مقدورا، أو غير مقدور.

فإن كان مقدورا، كان كل واحد منهمـا ممنوعا.

وإن كان غير مقدور، وجب النقص والتناهي في القدرة.

❁ **الدليل الثالث**: إمـا أن يقدرأحدهما على أن يحمل صاحبه على الفعل أو لايقدر.

فإن قدر كان مقهورا، وإن لم يقدر، كان عاجزا، والقسمـان محالان على الإله.

❁ **الدليل الرابع**: أن الطريق الموصل إلى معرفة البـارئ ـ تعـالى ــ لـيس إلا وجـود الموجودات الحادثة؛ لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر إليه، وهـي لا تـدلّ عـلى أكثر من واحد، ومـا زاد على الواحد يـدعو إلى مــا لا نهايـة لـه؛ إذ لا فـرق بـين عـدد وعدد، وذلك محال.

---

(1) في الأصل: تقرر.

(2) كلمة غير واضحة في الأصل، (ق) و(ر): يعجز، وسقطت من (م).

(3) (ق): الإيجاد.

(4) انظر: الآمدي، الأبكار: 2/ 81، و306.

⊛ **الدليل الخامس**: أنَّا لو قدَّرنا إلهين، لم يخل: إما أن يتماثلا من كل وجه في المرتبة والمنزلة، أو يختلفا من كل وجه، أو يتماثلا من وجه دون وجه.

فإن تماثلا من كل وجه، بطلت الإثنينية والتعدّد في مسمى واجب الوجود؛ إذ كل اثنين فهما متغايران، والتّعدّد والتّغيّر دون مميّز محال.

وإن اختلفا من كل وجه، فما اشتركا في وجوب الوجود، ولا فيما يجب لله ـ تعالى ـ من الكمال أو يستحيل عليه من النقصان؛ وإذ ذاك، لا يكون أحدهما إلها.

وإن كان الثالث، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود، فليس بواجب[1]، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود، فهو ممتنع.

والدليل عليه: أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين، وهما: وجوب ما به الاشتراك، ووجوب ما به الافتراق، فيكون مفتقرا في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير[2] للجملة المركبة منهما، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا بذاته، والواجب لذاته لا يكون ممكنا بذاته، وذلك محال.

وقد عبّروا عن هذا القسم الثالث بعبارة أخرى، بأن قالوا: تخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق في كل واحد منهما، إما أن يستند إليه أو إلى خارج.

فإن استند إليه؛ فإما أن يكون ذلك له بالذات أو بالإرادة.

لا جائز أن يكون له بالذات؛ وإلا لوجب الاشتراك فيه لضرورة أن المقتضى فيهما واحد.

---

(1) في الأصل: بواجبين؟.

(2) في الأصل: مغايرا.

وإن كان ذلك له بالإرادة، استدعى أن يكون مميزا و[1] مُوجدا دون ما خصّصه[2]، وهو محال.

وإن كان ذلك مستندا إلى خارج، لزم التّسلسل أو الدّور، وهو أن يتوقف كل واحد منهما على صاحبه، وذلك ممتنع. ومع كونه ممتنعا يلزم أن يكون الإله محوجا إلى غيره في وجوده، وهو محال.

وهذا الدليل صوَّبه سيف الدين في بعض تواليفه[3]، وضعفه في «**أبكار الأفكار**»[4].

---

(1) (ر): أو.

(2) (م): دون مخصص.

(3) بل قال في "غاية المرام"، « وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم فِي الْإِثْبَات مسلكين ضعيفين»، ص: 151.

(4) قال الآمدي في أعقاب هذا الدليل في كتاب "أبكار الأفكار": « واعلم أن هذا المسلك وإن دق النظر فيه، وحسن تحريره، فإنما يلزم أن لو كان ما به الاتفاق، والافتراق فى الإلهين وجوديا، وبتقدير أن يكون ما به الافتراق وجوديا، وهما مفترقان به لذاتيهما، وما به الاتفاق سلبى: وهو عدم الافتقار إلى العلة... فهو غير لازم، وإلا لما تصور وجود مختلفين أصلا ضرورة أنهما لا بد من اتفاقهما فى سلب غيرهما عنهما وهو محال مخالف للعقل والحس.

ثم وإن سلمنا أن ما به الاتفاق أمر وجودى، غير أنه يلزم مما قيل من البرهان أن لا توجد الأنواع المختلفة بذواتها، المتفقة بأمور ثبوتية عامة لها وذلك كالسواد، والبياض؛ اذ هما وجوديان، وهما مختلفان لذاتيهما، ومتفقان باللونية، وكذلك الإنسان، والفرس، وسائر الأنواع، وما لزم من القول به أمر محال، فيكون لا محالة فاسدا فى نفسه من جهة الجملة، وإن لم يكن فساده مفصلا». الأبكار: 2/ 102.

الفصل الثاني:
في معرفة القائلين بالشركة

وقد ذكر العلماء منهم طوائف:

ص: 183] ▪ **الطائفة الأولى**: / الطبائعيون: قالوا: «العالم هو مدبِّر نفسه، وهو مركب من الطبائع الأربع، وأنها كانت في الأزل بسائط غير ممتزجة، ثم حدث الامتزاج فيها، وحدث العالم بامتزاجها».

وهؤلاء أطبقوا على أن الفاعل أكثر من واحد، وهؤلاء تقدّم الدليل على بطلان مذهبهم في باب إثبات الصانع.

▪ **الطائفة الثانية: عبدة الأوثان والأصنام**: كانوا في قديم الزمان عبدة الكواكب، ثم اتخذوا لكل كوكب صنما، واشتغلوا بعبادتها.

▪ **الطائفة الثالثة: المجوس**: قالوا: «وجدنا في هذا العالم خيرا وشرا، والفاعل الواحد لا يكون خيّرا شريرا، فلا بد من القول بإلهين».

▪ **الطائفة الرابعة: المنجّمون**: قالوا: «المدبِّر لهذا العالم: الكواكب السبعة، وهي الشمس، والقمر، والمريخ، وزحل، وعطارد، والزُّهرة، والمشتري».

▪ **الطائفة الخامسة: الفلاسفة**: قالوا: «واجب الوجود واحد، وذلك الواحد هو العقل الأول. ثم ذلك العقل صدر عنه عقل ثان، ثم الثاني صدر عنه [1]ثالث، ثم كذلك إلى أن كمُلت عشرة عقول»[2].

---

(1) زاد (ر) و(م): عقل.

(2) انظر: الحديث عن واجب الوجود بالتفصيل في: الفارابي، عيون المسائل، ص: 5، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص:37.

▪ **الطائفة السادسة: اليهود**: وسموا بهذا الاسم من هاد يهود؛ إذا رجع. وقيل: «هم منسوبون إلى هود [بن يعقوب][1]، ثم غُيِّر فقيل: "يهود"، وهم أربع فرق: السامرية[2]، والأصبهانية؛ (أصحاب أبي عيسى الأصبهاني[3])، والعنانية[4]، ورأس الجالوت[5]».

---

(1) سقطت الكلمة في غير الأصل.

(2) فرقة السامرية، قال ابن حزم: «لا يعرفون حرمة لبيت المقدس، ولا يعظمونه. ولهم توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود، ويبطلون كل نبوة كانت في بني إسرائيل بعد موسى وبعد يوشع - عليهما السلام -، وهم بالشام لا يستحلون الخروج عنها»، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 82.

(3) فرقة الأصبهانية، "العيسوية" قال عنهم ابن حزم أيضا: وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني رجل من اليهود كان بأصبهان وبلغني أن اسمه كان محمد بن عيسى وهم يقولون بنبوة عيسى بن مريم ومحمد - ﷺ - ويقولون: "إن عيسى بعثه الله - عز وجل - إلى بني إسرائيل على ما جاء في الإنجيل، وأنه أحد أنبياء بني اسرائيل". ويقولون: "إن محمدا - ﷺ - نبي أرسله الله - تعالى - بشرائع القرآن إلى بني إسماعيل - عليهم السلام - وإلى سائر العرب، كما كان أيوب نبيا في بني عيص، وكما كان بلعام نبيا في بني مواب بإقرار من جميع فرق اليهود، انظر: ابن حزم، الفصل: 1/ 82.

(4) فرقة العنانية، يتعلق ظهورها بأحداث في تاريخ اليهود: فقد أصبحت التوراة بداية من القرن الثاني الهجري نسياً منسياً لدى غالبية اليهود بسبب طغيان التلمود البابلي عليها. وأدى هذا الوضع إلى نشوء فرقة لدى اليهود أطلق عليها فيما بعد اسم "القرائين" نسبة إلى كثرة "قراءة المقرأ"؛ وهو كتاب "العهد القديم". أسس هذه الفرقة في بغداد عنان بن داود الذي ظهر زعيماً للفرقة أيام أبي جعفر المنصور (ت.158هـ/ 775م)، لذلك تُعرف فرقته في المصادر الإسلامية باسم "العَنانِية". وتركز نقد عنان لأحبار اليهودية في مسائل كثيرة أهمها على الإطلاق: رفضه القاطع لكتاب "المشناة" (سنة اليهود المتواترة وتشكل متن التلمود) وكتاب التلمود، واعتباره إياهما بدعة ابتدعها الحاخامات ونسبوها إلى موسى - عليه السلام - وهو منها براء حسب تعبيره، وكذلك في مطالبته بالعودة غير المشروطة إلى كتاب العهد القديم مصدر الديانة اليهودية الوحيد حسب قوله، ورفض التشبيه في التوراة وتأويله على المجاز، ومأسسة صلاة اليهود على غرار صلاة المسلمين (يصلي القراؤون مثلما يصلي المسلمون)، انظر عنهم مثلا: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 209.

(5) فرقة رأس الجالوت، يرى البغدادي في "الملل والنحل" أنها هي فرقة العنانية نسبت إلى رجل يسمى عنان بن داود رأس الجالوت، انظر: 1/ 209، ويقول ابن حزم: « رأس الجالوت لا ينفذ أمره على أحد من اليهود ولا من غيرهم وإنما هي تسمية لا حقيقة لها، ولا له قيادة ولا بيده مخصرة... وبعد احرب =

▪ **الطائفة السابعة**: النصارى، وسموا بذلك؛ لأنهم من قرية يقال لها: "ناصرة" بالشام. وقيل: "لأنهم قالوا: إنا نصرنا المسيح - عليه السلام -"، وهم على أربعة أصناف: اليعقوبية[1]، والنسطورية؛ - أصحاب نسطور الحكيم[2] -، والملكانية[3]،

= بابن برام لم يكن من بني يهوذا والٍ أصلا مدة من ستة أعوام، ثم بعده نشأ الملقب صدقيا بن يوشا، لم يكن منهم لأحد له معين، ولا من يملك على أحد اثنين وسبعين عاما متصلة حتى ولى زربابيل ثم انقطع الولاة منهم جملة لا رأس جالوت ولا غيره مدة ولاة الهارونيين ملكا ملكا مئين من السنين ليس لأحد من يهوذا في ذلك أمر إلى دولة المسلمين أو قبلها بيسير فأوقعوا اسم رأس الجالوت على رجل من بني داود...». الفصل: 1/ 118.

(1) فرقة اليعقوبية، أصحاب يعقوب (يعقوب البرادعي بطريرك إنطاكية)، قالوا بالأقانيم الثلاثة، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو. فمنهم من قال: إن المسيح هو الله - تعالى -، ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت فصار الناسوت المسيح مظهر الجوهر لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو. وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد إلا أنه من جوهرين. وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث؛ تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا أقنوما واحدا وهو إنسان كله وإله كله. ونسبة ذلك المذهب إلى يعقوب البرادعي لأنه من أنشط الدعاة إليه، لا لأنه مبتدعه ومنشئه، فإن ذلك المذهب أسبق من يعقوب هذا، فإن أول من أعلنه بطريك الاسكندرية في منتصف القرن الخامس عشر. وبسبب ذلك الإعلان انعقد مجمع خليدونية، وقرر أن المسيح ذو طبيعتين لا طبيعة واحدة، وبسبب ذلك القرار انفصلت الكنيسة المصرية عن الكنيسة الرومانية، أما يعقوب فقد وجد في القرن السادس الميلادي. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 224.

(2) ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه. قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى - عليه السلام - لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم. وقال النساطرة: إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته؛ لأن الإله لا تحلُّه الآلام. وهذه الفرقة غالبة على الموصل والعراق وفارس وخراسان. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 223.

(3) فرقة الملكانية، أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم، واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية، قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرّعه ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن. فقال بعضهم: إن الكلمة =

والعدلية[1].

فهؤلاء الطوائف كلهم أثبتوا الشركة، ولهم تخليط طويل في تفصيل مذاهبهم لا يليق ذكره بهذا **المختصر**.

والرد على هؤلاء بالبراهين الباهرة، والدلائل القاطعة[2]، التي لا يستريب فيها عاقل من المعقول والمنقول.

- أما **المعقول**: فقد تقدم.

- وأما **المنقول**: فسيأتي - إن شاء الله - في كلام أبي عمرو؛ وهي الآيات الدالة على التوحيد.

قوله: «**والدليل على وحدانيته - تعالى في جلاله -**»: اعلم أن الشيخ أبا عمرو - رحمه الله -: استدل على إثبات الوحدانية بالدليل العقلي والنقلي.

۞ أما **العقلي**: فهو **"دليل التمانع"**، وعليه اعتماد أكثر أئمة أهل السنة.

قال الإمام أبو عبد الله المازَرِي: «وكل فريق من فِرَقِ[3] أهل الإسلام يعتمد عليه، ويدَّعي أنه أقعد به من غيره»[4].

= مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. وصرحت الملكانية أن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة. وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث.

وقالت الملكانية: إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي وقد ولدت مريم عليها السلام إلها أزليا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا، وأطلقوا لفظ الأبوة والنبوة على الله - عز وجل - وعلى المسيح لما وجدوا في الإنجيل حيث قال: إنك أنت الابن الوحيد وحيث قال له شمعون الصفا: إنك ابن الله حقا. راجع عنهم: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 221.

(1) فرقة العدلية النصرانية، لم أجد الإشارة إليها في كتب الفرق؟!

(2) (م) و(ق): الساطعة، زاد (ق): والحجج القاطعة.

(3) في الأصل: فريق؟؟.

(4) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد...

قال إمام الحرمين في «**الشامل**»[1]: «الاستدلال بهذا الدليل ينبني على عشرة أصول، متى أخل المستدل بواحد منها، ذِكْراً أو ضِمْناً، لم يُنْتِجْ هذا الدليلُ المطلوبَ:

- **أحدها**: تقدير إله آخر، وهذا الإله المقدّر ثبوته، وإن كان محالا[2] وجوده، فتقديره ممكن؛ لأنه راجع إلى إعمال العقل. وعلى معنى أنه لو كان، كيف كان يكون الحال؟

- **وثانيها**: أن يفرض كل واحد منهما كونه مريدا بإرادة تخصّه.
- **وثالثها**: أن يكون مراد أحدهما غير مراد الآخر.
- **ورابعها**: أن يكون المرادان[3] ضِدَّيْن.
- **وخامسها**: أن يكون مَحَلُّ المرادَيْن واحدا.
- **وسادسها**: أن يتّحد زمانهما.
- **وسابعها**: أن يكون كل واحد من الإلهين قادرا على مراده.
- **وثامنها**: أن يُفْرَضَ اختلافُهما وقوعا أو تقديرا إن[4] منع الخصم وقوعه.
- **وتاسعها**: ألا تقدّر إرادة كل واحد منهما موجبة لمرادها، وكذلك القدرة.
- **وعاشرها**: أن يبين أن جواز الاختلاف يدل على اختلال أحدهما وتقصيره.
- **والحادي عشر**: أن التمانع المقدر بينهما، إنما يرجع إلى أفعالهما[5]، لا إلى ذاتهما[6]، ولا إلى صفة من صفاتهما[7] سوى الإرادة والقدرة.

---

(1) راجع: "الشامل" للجويني بدءا من ص: 173.

(2) في الأصل: محال؟؟.

(3) (ر): المراد.

(4) (ق): لأن.

(5) في غير (ق) و(ر): أفعاليهما.

(6) في غير (ق) و(ر): ذاتيهما.

(7) في غير (ق) و(ر): صفاتيهما.

- **والثاني عشر**: أن من لم يقع مراده، يجب أن يكون عاجزا عن صفة الإلهية.

وقال أبو إسحاق بن/ دِهَاق: «والأصول التي يُبْنَى عليها إثبات الوحدانية خمسة [ص: 184] عشر أصلا، وهي:

- تقدير إلـهين.
- قديمين.
- قادرين.
- عالمين.
- مريدين.
- حيين[1].
- واتحاد المـَحَلِّ.
- والزمـان.
- وأن يكون مُراداهمُـا متناقضين.
- وأن الضدين لا يجتمعان.
- وأن المحل لا يعرى عن الضدين.
- وأن المقدورات لا تتناهى.
- وأن الجائز كالواقع»[2].

وأبو عبد الله الكتاني ذكر أيضا خمسة عشر أصلا، وقد زاد فيها ونقص، وهي:

- تقدير إلـهين.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ 1.

- قديمين.
- قادرين.
- مريدين.
- واتحاد المحل.
- والوقت.
- وانفراد كل واحد منهما بمراده.
- واستحالة اجتماع الأضداد.
- واستحالة خُلُوِّ الجواهر عن الأعراض.
- واستحالة قديم عاجز.
- واستحالة تناهي مقدورات القديم.
- وأن الجائز كالواقع.
- وأن يقدّر لهما مرادان.
- وأن يكون المرادان ضدين[1].
- وأن الاختلاف يرجع إلى الصفات دون الذوات.

فقال: «هذه الخمسة عشر أصلا عليها يقوم علم هذا الباب، وبالعلم بها يصح العلم بدلالة التمانع في تقدير إلـهين:

لأنا إذا قدّرنا إلهين ـ كما ذكرنا ـ لا بد أن يكون كل واحد منهما قديما؛ إذ الإلـه لا يكون إلا كذلك، فلو كان حادثا افتقر إلى غيره.

وإنما اشترطوا أن يكون قادرين، احترازا من أن يكونا عاجزين، والعاجز ليس بإله.

(1) في الأصل و(ر): ضدان؟؟.

وإنما اشترطوا أن يكون كل واحد منهما **مريدا** [بإرادة تخصّه؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لكان كل واحد منهما مريدا][1] بإرادة الآخر، ولم يتصور بينهما اختلاف في المراد.

وأيضا لو لم يكونا مريدين، لكانا مُكْرَهَيْن، والمُكْرَه ليس بإله.

وإنما اشترطوا أن يكونا **عالمين، حيَّيْن**[2]، إلى غير ذلك من الصفات؛ لأنه لو لم يكن كل واحد منهما كذلك، لكان ناقصا.

وإنما اشترطوا [**أن يكون مراد كل واحد منهما غير مراد الآخر**؛ لأنه لو كان واحدا، لبطل التمانع بينهما.

وإنما][3] اشترطوا **اتحاد المحل**؛ لأن بذلك يتحقق التمانع.

وكذلك **اتحاد الزمان** به أيضا يتحقق التمانع.

وإنما اشترطوا **استحالة اجتماع الأضداد**[4]؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لجاز اجتماعهما في المحل الواحد، في الوقت الواحد؛ كالحركة والسكون، فلا يتحقق التمانع أيضا.

وإنما اشترطوا **استحالة خلو الجواهر عن الأعراض**؛ لأنه لو جاز خلوها لم يصح التمانع أيضا.

وإنما اشترطوا **استحالة قديم عاجز**؛ لأن العجز ينافي الإلهية.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) (ر): الضدين.

وإنما اشترطوا **استحالة [تناهي مقدوراته؛ لأن من تناهت]**[1] مقدوراته كان عاجزا، والعاجز ليس بإله.

وإنما اشترطوا أن يكون **الجائز كالواقع**؛ لأنه لو لم يتصوّر وقوعه، لانقلبت حقيقته، ولصار الجائز ممتنعا، وفي ذلك قلب حقيقته، وانقلاب الحقائق محال.

وإنما اشترطوا **أن يُقَدَّرَ لهما مرادان**؛ لأن الإله لا بد أن يكون مريدا، والإرادة لا بد لها من مراد؛ لأنه لو لم يكن لها مراد يلزم منه نفي الإلهية.

وإنما اشترطوا أن يكون **المرادان ضدين**؛ لأن بذلك أيضا يتحقق التمانع.

وإنما اشترطوا **أن يرجع الاختلاف إلى الصفات لا إلى الذوات**؛ لأن الذوات لا يقع بينها لامناقضة ولا ممانعة»[2].

قوله: «**والدليل على وحدانيته ـ تعالى ـ**»:

التاء في «الوحدانية» للتأنيث اللفظي، والياء للنسبة، والنون للمبالغة؛ كما قالوا: "رَقَبانِيٌّ"[3]. ويحتمل أن تكون لتغيير النسب.

قوله: «**في جلاله**»:

«**الجلال**» عبارة عن "استحقاق العظمة والرفعة والقدرة على كل شيء". والجلال اسم من أسماء التنزيه، وهو وارد في الكتاب، والسنة، وأجمعت الأمة على جواز[4] وصف الباري ـ تعالى ـ به.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) من شرح ابن الكتاني للبرهانية المفقود..

(3) "رَقَبانيّ": اسم منسوب إلى رَقَبة، على غير قياس، ومعناه: عظيم الرقبة.

(4) سقطت من (ق).

قوله: «**أنا لو قدّرنا إلـهين**»:

هذا شروع منه في الاستدلال بدليل التمانع. وأتى به على جهة [التقدير][1]، لا على[2] التحقيق، وقد تقدم بيانه في كلام إمام الحرمين.

و«**الإله**»:

«هو المستحق للعبادة».

وقيل: "الإله": «**من له الاختصاص بالأمر والنهي**».

وقيل: «**الإله: من نفذت مشيئته في المراد/ على ما أراد**». [ص: 185]

وقيل: «**الإله: هو القادر على الاختراع**».

وقيل: «**الإله: من له الإلهية، والإلهية: هي القدرة على الاختراع**».

قوله: «**وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد في وقت واحد**»:

هذا إشارة منه إلى ذكر بعض الأصول التي ينبني عليها دلالة التمانع، وذكر منها أربعة.

قوله: «**ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها**»؛ يريد بـ«**الحالة**»:

اتحاد المحل والزمان.

قوله: «**لم يخل: إما أن تنفذ إرادتهما، أولا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني**»:

---

(1) في الأصل: التقرير؟؟.

(2) سقطت "لا" من (م).

هذه القسمة ثلاثية، ضرورية، لا زائد عليها.

قوله: «**ومحال أن تنفذ إرادتهما معا، ومحال أن لا تنفذ إرادتهما معا، ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني**»:

فجعل الأقسام الثلاثة كلها باطلة، وتعليل بطلانها قد تقدم، فلينظر هناك، وهو أتم من تعليل أبي عمرو.

قوله: «**إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته**»:

هذا تعليل لقوله: «**ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني**»؛ ومفهوم كلامه: أن من نفذت إرادته هو الإله، والآخر ليس بإله.

وقد سلك هذه الطريقة جماعة من الفقهاء، وهي باطلة؛ لأن[1] الفرض أنهما متساويان في جميع صفات الإلهية، وإذا كان ذلك كذلك، فإذا جاز العجز على أحدهما جاز على الآخر، فيبطلا معا. لكن هذا المفهوم غير مراد لأبي عمرو بدليل قوله: «**فخرج من ذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الإلهية**»، وأنهما بطلا[2] معا.

قوله: «**العجز ينافي الإلهية**»:

اعلم أن الكلام في "العجز" في ثلاثة أبحاث:

البحث الأول:

في حقيقته [=العجز]

وقد اختلف الناس فيه، فالذي ذهب إليه [المتكلمون؛ كأبي الحسن الأشعري

(1) (ق): على.

(2) (ق) و(ر): باطلان.

وغيره: «**أن العجز صفة وجودية قائمة بذات العاجز تضاد القدرة**»[1].

والذي ذهب إليه][2] الحكمـاء، أن العجز: «**عبارة عن عدم القدرة عمـا من شأنه أن يكون مقدورا**».

فعلى هذا يكون التقابل بين العجز والقدرة تقابل العدم والملكة.

وعلى مذهب المتكلمين، يكون التقابل بينهمـا من باب تقابل الضدين.

وتوقف الإمام فخر الدين فيه، لعدم الدليل الدال[3] على أن العجز أمر وجـودي أو ليس بوجودي[4].

احتج المتكلّمون بوجوه:

- **الأول**: قالوا: ليس جعل العجز أمـرا عـدميا، والقـدرة أمـرا وجوديـا، أولى مـن العكس. فإمـا أن يقال: الكل عدمي، أو الكل وجودي. والأول باطل، فتعـيَّن الثـاني، وهو المطلوب.

- **والثاني**: «أن العجز عَرَضٌ ثابت مضاد للقدرة، والدّليل عليه أن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من[5] القيام حالة كونه زمِنا، وغـير ممنـوع منـه حالة كونه غير زمن.

---

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 102.

(2) ساقط من (ر).

(3) سقطت من (ق).

(4) قال الرازي: «عند بعض الأصحاب: العجز صفة وجودية، وهو ضعيف؛ لعدم الدليل. والـذي يقـال: "ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف؛ لأنا نساعد عـلى أن كلـيهما محتمـل، وأنه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال"»، المحصل، ص: 154.

(5) (م): عن.

فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حالة كونه زمنا، لا جائز أن يكون لا بمخصّص[1]؛ وإلا لما كان المنع أولى من عدمه، والمخصّص إما أن يكون وجودا أو عدما.

لا جائز عدما؛ لأن العدم نفي محض، فلا تخصيص له.

وإن كان وجودا، فليس هو ذاته، ولا العلم، ولا القدرة، ولا غيرها، من الصفات، بل لا بد أن يكون زائدا على ذلك، وهو ما عبَّر عنه بالعجز، وهو المطلوب»[2].

- **والثالث**: أن المرء يحس[3] من نفسه عجزا عن الأشياء، والعدم لا يُحَسُّ.

احتج الحكماء[4] بوجوه:

- **أحدها**: أنا متى تصوّرنا هذا العدم، حكمنا [5]بكونه عاجزا، وإن لم نعقل فيه أمرا أمرا آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلا هذا العدم.

- **والثاني**: أنا نظرنا بعقولنا المستقيمة وأذهاننا القويمة، ولم نجد ما لأجله صارت [ن: 186] القدرة بالوجود أولى من العكس، وما لا دليل عليه وجب / نفيه.

- **والثالث**: «أن العجز غير محسوس في نفسه، كالألوان والطعوم[6]، ولا هو موجب لحال زائدة عليه يُستدل بها عليه، فلا سبيل إلى إثباته»[7].

---

(1) في الأصل: المخصص؟؟.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 340.

(3) (م): يجد.

(4) (ق): العلماء.

(5) زاد في (ق): عليه.

(6) زاد في (ق): والروائح.

(7) الآمدي، الأبكار: 2/ 341.

أجاب الإمام فخر الدين [عن الثاني بأن قال: «نحن نسلّم بأنه يحتمل أن تكون القدرة أمرا عدميا، والعجز أمرا وجوديا، وبالعكس، إلا أن الدليل دلّ على أن القدرة أمر وجودي، ولم يدل الدليل][1] على أن العجز أمر وجودي. فلا جرم حصل الجزم بكون القدرة أمرا وجوديا، وبقي الاحتمال والشك والتردد في كون العجز أمرا وجوديا أم لا؟»[2].

البحث الثاني:
في متعلَّق العجز

قال بعض أئمتنا: «الأصح في قولي أبي الحسن الأشعري أن العجز لا يتعلق بالمعدوم، بل بالموجود. فالـمُقعد الزّمن [عاجز عن القعود][3] الموجود، لا عن القيام المعدوم، وأنه لا يسبق المعجوز عنه، ولا يتعلّق بالضدين، ووافقه على ذلك كثير من أصحابه.

وله قول آخر ضعيف: أن العجز إنما يتعلّق بالمعدوم دون الموجود؛ فالمقعد عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود، وإن كان مضطرا إليه»[4].

والدليل على القول الأول: «أن العجز هو الضد الخاص بالقدرة في جهة التعلّق، فمتعلَّقه إما أن يكون هو متعلَّق القدرة أو غيره.

لا جائز أن يكون غير متعلّق القدرة، وإلا لما تضادا في التعلّق.

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) الرازي، المحصل، ص: 154.

(3) ساقط من (ر).

(4) الآمدي، الأبكار: 2/ 343.

وإن عيّناه[1]، فقد بيّنا أن متعلَّق القدرة الوجود، وأنه يمتنع تعلُّقها بالضدين، فكذلك العجز، وصار ذلك[2] كما في الإرادة والكراهة؛ فإنهما لما تضادا، كان متعلَّقهما واحدا، ولو اختلف متعلَّقهما؛ بأن كانت الإرادة لشيء، والكراهة لغيرها، لما تضادا»[3].

البحث الثالث:

في بيان وجه منافاة العجز للإلهية

اعلم أنه قد اتفق العقلاء على امتناع اتصاف الرب ـ تعالى ـ بالعجز. غير أن العادة جارية بالدلالة عليه.

والدليل على ذلك: المنقول، والمعقول.

۞ أما **المنقول**: فهو أن الأمة مجمعة على امتناع[4] اتصاف الرب ـ تعالى ـ بالعجز، سواء كان قديما أو حادثا.

وأما **المعقول**: فهو أن يقال: لو اتصف الرب ـ تعالى ـ بالعجز، لم يخل: إما أن يكون قديما أو حادثا:

فإن كان حادثا، فهو محال؛ لاستحالة قيام الحوادث بذات القديم.

وإن كان قديما، فذلك باطل من وجوه:

- **أحدها**: أن قول القائل: "الإله عاجز"، كلام متهافت متناقض؛ فإن الإله هو

(1) (م): كان عينه.

(2) (ر): وبيان ذلك.

(3) الآمدي، الأبكار: 2/ 343.

(4) (ق): عدم.

الذي يصح منه الفعل، والعاجز هو الذي لا يصح منه الفعل. فقول القائل: "الإله عاجز"، حاصله: "الإله ليس بإله".

- **وثانيها**: أنه قد قام الدليل على وجوب اتصاف الرب ـ تعالى ـ بقدرة قديمة، فلو كان عاجزا بعجز قديم، للزم اجتماع الضدين، أو عدم القديم، وكلا الأمرين محال.

- **وثالثها**: أنه يلزم [1]وقوع الفعل أزلا ضرورة مقارنة العجز للمعجوز عندنا.

- **ورابعها**: أن الإله قد قام الدليل على جواز صدور الأفعال منه، فلو كان عاجزا بعجز قديم، لاستحال ذلك منه، ويصير ما كان جائز الوقوع، ممتنع الوقوع، وأنه محال.

- **وخامسها**: أنه لو كان عاجزا بعجز قديم، لكان ذلك واجبا له، [ولو كان مماثلا للمُحْدَث؛ إذ العجز صفة واجبة له][2]، وما كان واجبا لأحد المثلين، وجب للثاني؛ فيلزم عجزهما جميعا، وهو محال.

قوله: «**لأن العجز لا يكون إلا عَرَضا**»:

هذا دليل على قوله: «**والعجز ينافي الإلهية**»؛ يقول: إن العجز لا يكون إلا عَرَضا، وقد قام[3] الدليل على حدوث الأعراض، وقيام الحوادث بذات القديم محال.

انظر كيف ترك الكلام على العجز القديم، وبيان الكلام فيه قد تقدم.

---

(1) زاد (ق): من.

(2) سقطت من النسخ جميعا إلا من (ق)، وعنه تم إثباتها.

(3) (ر): وقيام.

قوله: «**وكذلك القول في الاتفاق**»:

يريد أن الاستحالة اللازمة عن[1] اختلافهما في الفعل؛ فهي لازمة أيضا عن اتفاقهما على الفعل.

بيان ذلك: أن التمانع اللازم عن الإلهين المختلِفَيِ[2] الإرادة لازم في اتفاقهما؛ لأن اتفاقهما[3]، لا يخلو: إما أن يكون واجبا أو جائزا؛ فإن كان واجبا، لزم أن يكون كل واحد منهما مضطرا على فعله، والمضطر على فعله لا يكون إلها.

[ص: 187] وإن كان اتفاقهما جائزا، فإما أن / يتفقا على حركة واحدة، أو على حركتين:

فإن اتفقا على حركة واحدة، فذلك محال؛ لأنه يلزم منه انقسام المعنى، ووقوع أثر بين مؤثِّرين محال، وكذلك يلزم في السّكون.

وإن اتفقا على حركتين، أو سكونين؛ فذلك أيضا محال، لما يؤدي إليه من اجتماع المثلين، وهما ضدان؛ لأن الفرض إنما هو مع اتحاد المحل والزمان.

وإنما[4] لزم هذا المحال من فرض اتفاقهما، وما أفضى إلى المحال، فهو محال.

ويحتمل أن يكون مراد أبي عمرو من قوله: «**وكذلك القول في الاتفاق**»؛ أن يقال في الدليل: لا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني، إلى آخر الدليل.

ويلزم من [الاتفاق][5] ما لزم في الاختلاف.

---

(1) (ق): غير؟؟، (ر): على.

(2) في الأصل: المختلفين؟؟.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): وإلا.

(5) في الأصل و(ق) و(م): المحال.

قوله: «**لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما**»:

هذا ساقه دليلا[1] على قوله: «**وكذلك القول في الاتفاق**»؛ يريد أن جواز العدم عليهما شرط في اتفاقهما، واتفاقهما مشروط بجواز العدم عليهما.

وبيان ذلك: أن كل من جاز عليه الاختلاف، جاز عليه الاتفاق، وكل من جاز عليه الاختلاف والاتفاق، [تعاقبت عليه الجائزات، وكل من][2] تعاقبت عليه الجائزات، كان حادثا، والحادث يجوز عليه العدم.

فثبت بهذا أن اتفاقهما مستحيل، كما استحال اختلافهما بدلالة التمانع.

وقال بعض الأشياخ: «معنى ما قاله أبو عمرو: أن اتفاقهما لو قُدِّر، [لَقُدِّرَ قديما][3]؛ لأنه من أوصاف الإله، والعقل يقضي بجوازه، [والجائز لا ينقلب واجبا، وهو المعنيُّ بقوله: «**لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما**»: يريد أن الاتفاق جائز وجوده][4]، وجائز عدمه عقلا. فلو قُدِّر قديما واجب الوجود؛ لانقلب الجائز واجبا. ولذلك قال: «**وما ثبت قدمه استحال عدمه**». ولقد كان ينبغي له أن يقول: "وما ثبت جواز عدمه استحال قدمه"؛ لئلا ينقلب الجائز واجبا.

قوله: «**وما ثبت قدمه، استحال عدمه**»:

يريد أنه لو قُدِّر الاتفاق، لقُدِّر قديما؛ لأنه وصف الإله. وما ثبت قدمه، استحال عدمه؛ لأنه جائز العدم عقلا. فلو فرض قديما، لكان فرض محال؛ لاستحالة انقلاب الحقائق.

---

(1) في الأصل: دليل.

(2) ساقط من (ر).

(3) (ق): لكان بعدم قديم.

(4) سقط من (ر).

فإن قيل: أو أحد الإلهين يتصف بالاقتدار على جنس من الأعراض؛ كـالألوان، ولا يكون مقدورا للآخر، ويكون الآخر قادرا على جنس الأكوان مثلا؟.

قلنا: هذا باطل؛ إذ من المحال وجود حادث متّصف بالألوان غير متّصف بالأكوان، أو متّصف بالأكوان غير متّصف بالألوان، وهـذا معلـوم بطلانـه بالضـــرورة، فيبطـل وجود إلهين.

فإن قيل: إن أحدهما يتّصف بالاقتدار عـلى وجـود الجـواهر، والآخـر عـلى وجـود الأعراض، وكل واحد قاصر عن مقدور الثاني.

قلنا: لا يتصـور أن توجـد[1] الجـواهر عريـة عـن الأعـراض، ولا الأعـراض دون الجواهر.

وإذا تقرر هذا، استحال أن يكون أحدهما مقدورا دون الآخر.

ولـما لم يكن ذلك جائزا، استحال تعلُّق القدرة به، ويلزم منه أن يكون عاجزا، وهـو مناف للإلهية.

قوله: «**فخرج من ذلك**»:

الإشارة عائدة إلى دليل التمـانع المتقدّم الذكر؛ أي فخرج من ذلك الدليل أن الفعل المفروض ينافي وجود الإثنينية المتصفة بصفة الإلهية.

قوله: «**كمـا قال ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]**»:

اعلم أن هذا شروع منه في الاستدلال على إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية.

---

(1) (ق): تكون.

(2) الأنبياء/ 22.

وإنما استدل عليها بالدلائل السمعية ـ وإن كانت من الأحكام العقلية؛ ـ لأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم أمكن إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا تقرر[1] هذا، فنقول:

إن الكتب الإلهية أطبقت على ثبوت التوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا: الذي هو العلم بوحدانية الله ـ تعالى ـ.

والمراد بـ«**الكتب الإلهية**»: المنزلة التي جاءت بها الرسل، وقد جاء في القرآن أن آيات كثيرة تدل على إثبات الوحدانية لله ـ تعالى ـ. وقد ذكر منها الشيخ أبو عمرو ثلاث آيات:/ [ص: 188]

❁ **الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾:**

وفي هذه الآية إعلام بدلالة التمانع التي دل عليها هذا[2] الباب. ووجه الاستدلال منها أن الله ـ تعالى ـ أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الإلهية، والفساد منتف، ويلزم من انتفاء اللازم ـ الذي هو الفساد ـ انتفاء الملزوم ـ الذي هو تعدد الآلهة ـ.

❁ **الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]:**

ووجه الاستدلال منها: أن الله ـ تعالى ـ أخبر بنفي كل إله سواه، وأثبت الألوهية لذاته ـ تعالى ـ، [وخَبَرُهُ صِدْقٌ حَقٌّ. ثم أكد ذلك بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]][5]، فأخبر أن سائرَ الموجوداتِ خَلْقٌ له، وفي ذلك نفي كل خالق سواه.

---

(1) (ر): ثبت.
(2) سقطت من (م).
(3) الأنعام/ 103.
(4) الأنعام/ 103.
(5) سقط من (ق) و(م).

۞ الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]:

ووجه الاستدلال منها أنه لو كان مع الله إله آخر لماثله، وقد أخبر الله ـ تعالى ـ بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، فدلّ خبره على نفي كل إله سواه.

(1) الشورى/ 10.

باب:
القول في استحالة تناهي المقدورات

قوله: «**والدليل على استحالة تناهي المقدورات، جواز وقوع أمثال ما وقع.**

والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه؛ وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وكذلك المعلومات، والمرادات، ومتعلّقات الكلام».

قال الشارح: اعلم أن هذا الباب مستدرك من باب الوحدانية، وهو في الحقيقة جواب عن سؤال ألزمه الخصم القائل بثبوت إلهين؛ وبيانه:

أن ثبوت الوحدانية متوقف على صحة دليل التمانع، ودليل التمانع متوقف على استحالة تناهي المقدورات. [وقد تقدم أن استحالة تناهي المقدورات](1) من الأصول التي تنبني عليها دلالة التمانع. فإذا قلنا في الاستدلال: «**لا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما، أولا تنفذ**»، إلى قولنا: «**إذ في ذلك تعجيز**(2) **من لم تنفذ إرادته**»، قال المخالف: «إنما يلزم التمانع أن لو كانت مقدورات كل واحد منهما غير متناهية، وأما إذا كان أحدهما قد نفذت مقدوراته وتمت، والآخر لم تنفذ ولم تتم، بل قدرته صالحة لأن يفعل ما يشاء، فلا تمانع؛ إذ مَنْ لا مقدور له لا يمانع من له مقدورات، ولا يلزم من ذلك عجزه، وفي ذلك حصول غرضه من القول بإثبات إلهين».

واعلم أن أهل العلم قد تحزبوا في الجواب عن هذا السؤال:

---

(1) ساقط من (ق).

(2) في غير (ر) و(م): عجز.

- فذهبت طائفة إلى أن يقال له: نفرض الكلام معه في زمان كان فيه قادرا قبل أن تتم مقدوراته على زعمك؛ فإن التمانع يثبت إذ ذاك.

وهذا احتجاج صحيح عن تسليم أمر فاسد؛ إذ لو سُلّم لهذا القائل ما ذهب إليه من تمام مقدورات القديم ـ تعالى ـ، للزمه التمانع تقديرا قبل أن تتناهى مقدوراته.

- وأجاب الشيخ أبو الحسن الأشعري بأن قال: «القدرة القديمة من صفات نفسها تعلقها بمقدورها، فلو فرض تناهي المقدورات بها، لبقيت غير صالحة للاختراع، ولا متعلقة بمقدورها، وذلك قلب لحقيقتها، وقلب الحقائق محال»[1].

وهذا الاستدلال سديد، وهو مبني على أن التعلّق حال.

وقد أجاب عنه الإمام المازري وغيره من الأئمة بكلام فيه طول تركته اختصارا.

- والجواب الثالث[2]: ما ذكره أبو عمرو، وهو قوله: «**والدليل على استحالة تناهي المقدورات**»:

[أما «**الاستحالة**»؛ فقد تقدّم أن المستحيل هو «الذي يلزم من فرض وجوده محال».

وأما «**المقدورات**»: فهي المخلوقات، وهي المرادات، وهي المعلومات.

ثم المقدورات][3] على وجهين: إما أن تكون مقدورات للقديم، أو مقدورات للحوادث[4]، وكلها في الحقيقة مقدورات للقديم ـ ﷻ ـ؛ إذ هو الذي خلق القدرة[5] / والمقدور، فقدرة الله ـ تعالى ـ تتعلّق بمقدورات غير متناهية على جهة التأثير

---

(1) راجع في هذا المعنى ما ذكره الأشعري في: "اللمع" عن "إعادة الخلق واستمراره"، ص: 84.

(2) (ق): الثاني، وسقطت من (ر).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(4) (م): الحادث.

(5) المقصود بالقدرة هنا: "القدرة الحادثة؛ التي هي قدرة العبد".

والاختراع، وقدرة العبد تتعلق بمقدوراته على جهة الاكتساب، وهي تتناهى بتناهي مُكْتَسِبها.

قوله: «**جواز وقوع أمثال ما وقع. والجائز لا يقع بنفسه**»:

اعلم أنه أتى بهذا الكلام دليلا على استحالة تناهي المقدورات؛ لأن كل ما وقع من الجائزات لم يقع لكونه واجبا، ولا لكونه مستحيلا؛ إذ الواجب هو: "الذي لا يتبدل"، والمستحيل [هو: "الذي لا يُتصوّر وجودُه".

وإذا ثبت أن الواجب والمستحيل][1] لا يصح [أن يكونا][2] متعلّق القدرة، لم[3] يبق من الأحكام الثلاثة ما تتعلق به القدرة غير الجائز.

والجائز لا يقع بنفسه، فلا بد له من مُقْتَضٍ، وذلك المقتضي لا بد أن يكون قادرا على جميع الجائزات؛ وهي المقدورات، ما وُجد منها وما لم يوجد منها، لا نهاية له، فما وُجد منها دليل على وجود ما لم يوجد؛ إذ مَنْ فَعَلَ فِعْلاً، فيجوز له فعل مثله؛ إذ المثلان[4] هما المتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، وبالوجه[5] الذي وقع به التماثل من فاعله[6]، يجوز وقوع مثله؛ لأنه لو استحال وقوع ما لم يقع، لاستحال وقوع الأول الأول المساوي له في الجواز، ولو استحال وقوع ذلك أيضا لأدى إلى قصر القدرة، وقصر القدرة يؤدي إلى عدمها؛ لقيام العجز بدلا منها، والعجز عَرَضٌ، والأعراض لا تقوم بذات القديم ـ تعالى ـ.

---

(1) سقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (م): فلم.

(4) في الأصلين و(ر): المثلين.

(5) سقطت الباء من (م).

(6) (ق): وقع المثل من فاعله، (ر): وقع المثل من فاعل.

فلما كان القول بتناهى المقدورات يؤدي إلى هذه الوجوه الفاسدة، استحال تناهيها، وهو المطلوب.

قوله: «**وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه**»:

اعلم أن هاهنا ثلاث روايات:

- إحداها: «**وفي قصر القدرة عليه**».
- وفي رواية أخرى: «**وفي قصر القدرة عنه**».
- وفي رواية: بإسقاط: «**عليه**» و«**عنه**».

فأما قوله: «**وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه**»؛ فيريد: وفي قصر القدرة على الجائز الواقع، استحالة وقوع ما وقع منه.

بيان أن كل من كانت قدرته قاصرة على بعض الجائزات، لزم قيام العجز به. وكل من قام العجز به، لزم نفي قدرته. ومن انتفت قدرته لم يقع شيء من مقدوراته، لا ما وقع منها، ولا ما لم يقع. لكن ما وقع منها مثل ما لم يقع في الجواز، فيجوز وقوع ما لم يقع منها؛ لأنه مثلٌ لما وقع، وإلا فيؤدي ذلك إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وأما قوله: في الرواية الأخرى: «**وفي قصر القدرة عنه**»؛ فيريد: وفي قصر القدرة عما لم يقع، استحالة وقوع ما لم يقع.

والحكم فيه على ما تقدم في الرواية الأولى، ويحتمل أيضا على الرواية الأولى أن يكون عود الكناية يختلف؛ فتكون الكناية في «**عليه**» عائدة على ما وقع من الجائز.

وفي قوله: «**استحالة وقوعه**»؛ عائدة على ما لم يقع منه[1].

وفي الرواية الثانية، الكناية في «**عنه**»، عائدة على ما لم يقع من الجائز[2].

---

(1) (م): من الجائز.

(2) كرر في جميع النسخ قوله: «وفي قوله: «استحالة وقوعه»، عائدة على ما وقع منه».

وأما الرواية الثالثة؛ بإسقاط «**عنه**» و«**عليه**»، فيصح أن تجري على الروايتين المتقدمتين.

قوله: «**وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان**»:

يريد أن هذا المحال لازم عن القول بقصر القدرة.

بيانه: أن ما لم يقع لقصور القدرة عنه، فهو محال الوقوع، ومن حيث إنه مثل لما وقع، فيقتضي أن يكون جائز الوقوع. فيجتمع فيه كونه محال الوقوع، [وجائز الوقوع][1]، وذلك جمع بين الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان، وهو محال.

قوله: «**وكذلك المعلومات**»:

يعني: أن ما لزم من المحال، في القول بتناهي المقدورات، فهو لازم أيضا في المعلومات.

وبيانه: أن معلومات العلم ثلاثة: وهي الواجب، والجائز، والمستحيل. فلو تعلّق العلم ببعضها ولم يتعلق بالبعض الآخر لقصوره عنه، لزم اتصافه بالجهل الذي هو ضد العلم، وهو على الله محال.

وكذلك لو تعلّق بما وقع من الجائزات دون ما لم يقع، ففيه أيضا / قصر علمه، [ص: 90] وهو محال.

قوله: «**وكذلك المرادات**»:

يعني أن المرادات هي المقدورات على مذهب من يرى أن العدم لا يراد، فلو قصرت الإرادة على بعضها دون بعض، للزم فيها من الجمع بين الاستحالة والإمكان ما لزم في المقدورات، وهو باطل على ما تقدم.

قوله: «**ومتعلقات الكلام**»:

---

(1) سقطت من (ق).

يريد: أن متعلّقات الكلام يلزم فيها [من المحال][1] مـا لزم في متعلّقات العلم ـ على القول بتناهيها ـ؛ إذ قصر الكلام على بعض متعلقاته دون البعض يلزم أن يتصف بضده وهو الخرس، وهو محال على الله.

وفيه أيضا: قيام العجز بذاته ـ تعالى ـ، وهذه كلها محالات لازمة من القـول بتنـاهي هذه الأشياء، والتناهي محال، ومـا أفضى إلى المحال فهو محال.

اعلم أن مـا ذكره أبو عمرو في هذا الفصل، إنمـا هو جواب من جملة الأجوبة التـي أجاب بها المتكلمون عن السؤال المتقدم في أول الباب.

انتهى الكلام في القاعدة الأولى من قواعد الإلهيات، وهـي الكـلام في ذات واجـب الوجود، ومـا يجب لها من صفات الكمـال، ويليها الكلام في القاعدة الثانية؛ وهي مـا يستحيل عليه ـ ﷻ ـ، وهذه القاعدة لم يتعرض لها أبو عمرو تصـريحا بـالقول، ولكـن يدل عليها كلامه ضمنا في موضعين:

- أحدهما: قوله ـ في باب مخالفته للحوادث ـ: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»؛ وإذا ثبتت المخالفة، انتفت عنه المماثلة؛ لأن المماثلة عليه محال.

- والموضع الثاني: قوله: «**فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»؛ ولم يبين النقائص مـا هي؟ ولم يتعرض لإقامة الدليل على نفيها تصريحا، وإنمـا تعرض لإقامة الدليل على إثبات صفات الكمـال. فلزم من إثباتها نفي النقائص المستحيلة على الله ـ تعالى ـ.

ثم يلي الكـلام في هـاتين القاعـدتين، الكـلام في القاعـدة الثالثـة، وهـو الكـلام في الجائزات.

---

(1) سقطت من (ر).

[قاعدة الجائزات]

باب:

القول في جواز رؤيته - تعالى -

اعلم أن الشيخ أبا عمرو لـمّا فرغ من الكلام في القاعدة الأولى من الإلهيات؛ وهي الكلام في الذات وما يجب لها من الصفات، شرع في قاعدة الجائزات، وبنى الكلام فيها على ثمانية أصول:

- **الأول**: في جواز الرؤية.
- **والثاني**: جواز خلق الأعمال.
- **والثالث**: جواز ابتعاث[1] الرسل وما يتعلق بها من الأحكام.
- **والرابع**: في مسائل المعاد، وأنه حق.
- **والخامس**: في الأحكام الشرعية والأصول التي تثبت بها[2].
- **والسادس**: في التوبة.
- **والسابع**: فيمن مات من أهل القبلة وقد قارف كبيرة.
- **والثامن**: في الإيمان.

ثم ختم العقيدة[3] بالإمامة، وهي ليست من علم الكلام - على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى -.

وإذا تقرر هذا، فالكلام في هذا الباب في مقدمة، وفصلين:

- **الأول** من الفصول: جواز الرؤية.

---

(1) (ق) و(ر) و(م): انبعاث.

(2) (ر): لها.

(3) (ق) و(م): القاعدة.

- **والثاني**: في وقوعها.

[المقدمة]

وأما المقدمة: في تفسير "الرؤية"، و"الرائي"، و"المرئي".

فأما «**الرؤية**»: فلهم فيها تعريفات:

- **أحدها**: أن الرؤية «**إدراك يقوم بالمُدْرِك ويتعلَّق بالمُدْرَك**».

- **وثانيها**: أن الرؤية «**صفة لأجلها كان الرائي رائيا**».

- **وثالثها**: أن الرؤية «**ما أوجب لمحلها كونه رائيا**».

وأما «**الرائي**»: فهو «**المبصِر للمرئيات**».

وقيل: «**هو المدرِك بإدراك زائد على ذاته، يتعلق وجوده بوجود المرئيات**».

وأما «**المرئي**»: فهو «**الشيء الذي تعلّقت به الرؤية**».

و"الرؤية"، و"البصر"، و"الإدراك"، و"النظر"، ألفاظ مترادفة.

وقيل: «إن [1]الإدراك أعم منها؛ لأنه يصدق على أشياء قد تقدّمت».

والفرق بين الرؤية وسائر الإدراكات، أن الرؤية لا تستدعي اتصال المرئي بالـمُدْرِك، بخلاف باقي[2] الإدراكات؛ فإنها لا تتم دون اتصال/ المدرَك بالمدرِك. [ق: 191]

فلذاك خصّت ولم تعم، فتكون الرؤية أعم من هذا الوجه.

واختلف المتكلمون في متعلَّق الرؤية:

---

(1) زاد (ر): لفظ.

(2) (ق): سائر.

فالذي عليه أكثر أهل السنة أن الرؤية يجوز أن تتعلّق بكل موجود، خلافا لعبد الله ابن سعيد، فإنه نُقل عنه أنه قال: «الرؤية لا تتعلق بغير القائم بنفسه، فلا تتعلق بالصفات»، حتى قال: «من رأى جسما أسود، فما رأى سوادَهُ، بل المرئي كونه أسود، وكذلك المسموع هو المتكلِّم لا الكلام»، نقله عنه سيف الدين[1].

واتفق العقلاء على استحالة رؤية المعدوم، غير السالمية[2]؛ فإنهم جوّزوا رؤيته.

واتفق أهل السنة على أن الباريء ـ تعالى ـ يجوز أن يُرى، خلافا للفلاسفة، والمعتزلة، والكرّامية، والحَشَوِيَّة ـ من الحنابلة ـ.

أما الفلاسفة، فإنهم لا يثبتون الرؤية إلا مع ارتسام صورة المرئي أو مثاله في الحدقة، وذلك لا يُتَصَوَّرُ في حق واجب الوجود.

وأما المعتزلة، فاختلفوا:

فمنهم من منع أن يرى نفسه؛ فإنه يستحيل عندهم الرؤية بغير حاسة، والحاسة على الله محال.

ومنهم من قال: يرى نفسه، ويرى خلقه، وإنما يمتنع على الحوادث رؤيته، من حيث إنهم لا يرون إلا بالحاسة، وهو ـ تعالى ـ يُرى بغير حاسة.

---

(1) انظر: الآمدي، الأبكار: 1/ 484.

(2) السالمية فرقة كلامية، ذات نزعة صوفية، تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم (الكبير)، بصري، مات سنة (297هـ/ 910م)، وإلى ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد (ابن سالم الصغير) مات لسنة (360هـ/ 971م). تتلمذ الأب على عبد الله التستري، هذا ومن أشهر رجال السالمية: أبو طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب". وقد خالف أصول السنة في مواضع، وبالغ في الإثبات في مواضع. انظر: السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 78، ص: 312، والمعتمد في أصول الدين، تح: وديع زيدان حداد، ص: 217.

وذهب الكعبي إلى أنه لا يُرى ولا يَرى نفسه ولا غيره[1].

وأما الكرّامية والحنابلة، فإنهم أطبقوا على أن الله ـ تعالى ـ لو لم يكن جسما لامتنعت رؤيته.

انتهى الكلام في المقدمة .

(1) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 166.

[الفصل الأول: في جواز الرؤية]

قوله: «**والدليل على جواز رؤيته ـ تعالى ـ أن الإدراك شاهدا يتعلق بالمختلفات،**

والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها،

والإدراك لا يتعلق بالأحوال؛ إذ كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات[1] **على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات.**

فإذا رُئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: هذا هو الفصل الأول في إقامة الدليل على جواز رؤية الباريء ـ تعالى ـ.

اعلم أن جواز الرؤية، لـمّا أن كان لا يتوقف إثبات المعجزة عليه، صح إثباته من العقل والسمع معا.

أما الدليل العقلي: فهو دليل «**الوجود**». وهو الذي استدل به الشيخ أبو عمرو، وعليه اعتماد أكثر أئمة أهل السنة ـ رضي الله عنهم ورحمهم ـ وتقريره[2] أن يقال[3]:

ـ الباريء ـ تعالى ـ موجود.
ـ وكل موجود يصح أن يُرى.
ـ فالباريء ـ تعالى ـ يصح أن يُرى.

أما **المقدمة الأولى**: وهي: "أنه ـ تعالى ـ موجود"؛ فقد تقدم تقريرها في القاعدة الأولى من الإلهيات في قول أبي عمرو: «**والدليل على ثبوت الصانع**».

---

(1) (م): ذوات.

(2) (ق): وتقديره.

(3) (م): نقول.

وأما تقرير **المقدمة الثانية**؛ وهي: "أن كل موجود يصح أن يُرى"؛ فلأن صحة الرؤية حكم، وكل حكم لا بد له من علة، والرؤية تتعلق بالمختلفات التي هي الجواهر والأعراض، [فالعلة المصحّحة[1] لرؤيتها إذن، إما أن تكون ما وقع به الاتفاق بين الجواهر والأعراض][2]، أو ما وقع به الاختلاف، [أو مجموع الأمرين.

لا جائز أن يكون ما به الاختلاف][3]، أو ما به الاتفاق والاختلاف معا، وإلا لزم تعليل الحكم الواحد المشترَك بين المختلفات معللا بعلل مختلفة، وأنه محال.

فلم يبق إلا أن يكون المصحّح للرؤية ما وقع به الاشتراك[4] لا غير، وما وقع به الاشتراك بين الجواهر والأعراض: إما أن يكون عدما، أو وجودا.

لا جائز أن يكون عدما؛ لأن العدم لا يصح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية.

وإذا بطل أن يكون العدم علّة، تعيَّن أن يكون العلة ما [5]به الاشتراك بين الجواهر والأعراض من الصفات الوجودية العامة؛ وهي: إما الوجود، أو الحدوث.

أما الحدوث، فلا يصح أن يكون هو العلة، لوجوه:

[ص: 192] - **أحدها**: أنه / يصح رؤية الأجسام في حال بقائها، ولا حدوث في حال البقاء.

- **وثانيها**: أن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، فيكون العدم جزءا من الحدوث، والعدم لا يكون علة، ولا جزء علة.

- **وثالثها**: لو كان الحدوث هو العلة، للزم على أصول المعتزلة رؤية العلوم، والقدر، والإرادات[6]؛ لكونها حادثة، وهو خلاف أصولهم.

---

(1) (ق): المخصصة.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) زاد (ر): والاتفاق.

(5) زاد (ر): وقع.

(6) (ر): والإدراكات.

وهذه الوجوه كلها تدل على بطلان كون الحدوث علة، فلم يبق إلا أن يكون علة الرؤية هي: «**الوجود**».

ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي؛ إذ يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى، وهو محال.

والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله ـ تعالى ـ علة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة، حصل الحكم لا محالة، فوجب القول بصحة رؤيته ـ تعالى ـ.

هذا تقرير هذا الدليل. وللمتكلمين فيه وجوه من التقريرات، هذا أحسن ما رأيت فيها.

واعلم أن المخالفين أوردوا على هذا الدليل أربعة عشر سؤالا.

فأما الإمام فخر الدين فقال: «واعلم أني معترف بالعجز عن الجواب عن هذه الأسئلة، والذي أقول به في هذه المسألة: أنا لا نثبت رؤية الله ـ تعالى ـ بالدلائل العقلية، بل نتمسك فيها بظواهر الكتاب والسنة، ولكن من قدر على الجواب عنها، أمكنه أن يتمسّك بهذه الطريقة»[1].

وأما سيف الدين، فذكر من هذه الأسئلة سبعة، وأجاب عنها، ثم قال: «وفي التحقيق، فأكثر هذه الإشكالات مشكلة. وما ذكرناه من الجواب عنها، إنما هو جهد المُقِلِّ». هذا كلامه في «**أبكار الأفكار**»[2].

وقال في «**غاية المرام في علم الكلام**»: «ولسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسالك

---

(1) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، ص: 54.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 511.

العقلية؛ إذ ما سواهما لا يخرج عن الظواهر، وهي لا تفيد القطع واليقين، وإن ذُكرت، فلا تذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قاطع بها إلى الاعتقاد؛ إذ رُبَّ شخصٍ يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة وإجماع الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، لقصوره عن [مَدْرَكِها][1]»[2].

وأما الاستدلال على جواز الرؤية من السمع، فقوله ـ تعالى ـ إخبارا عن موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ اِلَيْكَ قَالَ لَن تَرِيٰنِي وَلَٰكِنُ اُنظُرِ اِلَى أَلْجَبَلِ فَإِنِ إِسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرِيٰنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّاً وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقاً﴾[3] الآية. ووجه الاستدلال من هذه الآية من خمسة أوجه:

- **أحدها**: قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرِ﴾؛ ولو كانت الرؤية مستحيلة غير جائزة، فلا يخلو: إما أن يكون موسى ـ عليه السلام ـ عالما باستحالة الرؤية، أو جاهلا بها، أو عالما بجوازها.

فإن كان عالما بالإحالة، فالعاقل لا يسأل المحال ولا يطلبه، فضلا عن كونه نبيا كريما.

وإن كان جاهلا بإحالتها، فهو غير عالم بالله ـ تعالى ـ، وليس يليق ذلك بجناب النبوة، ومن اصطفاه الله برسالته، وشرّفه بتكليمه، أن يجهل من أحكام ربه مما يجوز عليه ويجب له ويستحيل ما تذكره[4] حثالة المعتزلة والقدرية، والأنبياء مبرَّؤون[5] من جميع ذلك.

وإذا بطل القول بالإحالة، تعين القول بالجواز، وهو المطلوب.

---

(1) في الأصل: "ذكرها"، وعند الآمدي: «لخشونة معركها وقصوره عَن مدركها».

(2) الآمدي، غاية المرام، ص: 174.

(3) سورة الأعراف آية 143

(4) (ق) و(ر) و(م): تدركه.

(5) (ق): منزهون.

- **وثانيها**: قوله ـ تعالى ـ في جوابه: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ فخَصّ[1] نفي الرؤية في الحال، ولو كانت محالا لقال: "لن أُرى"، أو: "لستُ بمرئي"، لكنه أثبت عدم الرؤية من جهة الرائي، ولما لم ينف الرؤية على الجملة؛ دل على جواز الرؤية.

- **وثالثها**: أن الله ـ تعالى ـ علّق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلَّق على شرطٍ ممكنٍ ممكنٌ[2]، فرؤية الله ـ تعالى ـ ممكنة.

إنما قلنا: "إن استقرار الجبل ممكن"؛ لأن الجبل جسم، وكل جسم يجوز أن يكون ساكنا.

وإنما قلنا: "إن المعلّق على شرطٍ ممكنٍ ممكنٌ[3]"؛ لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط إن لم يحصل المشروط الذي هو الرؤية، لزم الخُلف في كلام الله ـ تعالى ـ، وهو محال. وإن حصل ذلك المشروط، كان الجواز قبله حاصلا. وهذه النكتة حسنة.

- **ورابعها**: من الآية / قوله: ﴿فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾؛ معناه: إن استقر، تراني سريعا. [ص: 193]
فبين أن الذي ينتفي بعدم الاستقرار سرعة الوعد[4]، لا أصل الرؤية؛ وهي[5] الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

- **وخامسها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾؛ والتَّجلِّي هو الظهور، وما جاز أن يتجلّى للجبل الذي لا رؤية له، جاز أن يتجلى لغيره ممن له الرؤية.

فهذه الوجوه كلها تدل على جواز الرؤية. انتهى الكلام في جوازها.

---

(1) (ق): فحصر.
(2) سقطت من (ر).
(3) سقطت من (ق) و(ر) و(م).
(4) (ر) و(م): سرعة الرؤية، (ق): لسرعة الرؤية.
(5) (م): وهذه.

الفصل الثاني:
في وقوعها للمؤمنين في الدار الآخرة

وأنهم يرون الله ـ تعالى ـ من غير تحيز ولا مقابلة كما عَلِمُوه كذلك.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

⊛ **أما الكتاب**، فآيات:

▪ **الآية الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]، ووجه الاستدلال من هذه الآية من ثلاثة أوجه:

– **أحدها**: أن النظر وإن كان من الألفاظ المشتركة، لكنه إذا قُرن بـ«إِلَى»، وقُيد بالوجوه[2]، كان خاصا برؤية البصر، وهو في هذه الآية كذلك، فيتعين أن يكون المراد به: رؤية البصر، قاله الشيخ أبو الحسن الأشعري[3].

وقد تختلف معانيه باختلاف وصائله؛ فإن أريد به «الانتظار»، استعمل من غير صلة كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[4]؛ معناه: انتظرونا.

وإن أريد به: «الفكر»، وصل[5] بـ"في"؛ تقول: "نظرت في الأمر"؛ إذا تدبرته.

وإن أريد به «الترحم»، وصل بـ"اللام"، أو بـ"من"، تقول: "نظرت لفلان، أو من فلان".

---

(1) القيامة/ 21، 22.

(2) (م): بالوجه.

(3) الأشعري، كتاب اللمع، ص: 112.

(4) الحديد/ 13.

(5) في الأصل: أصل.

وإن أريد به: «الرؤية بالبصر»، وصل بـ"إلى".

والنظر في الآية موصول بـ"إلى"، خبر عن الوجوه الناضرة المستبشرة، فاقتضى النظر إثبات الرؤية.

- **وثانيها:** من الآية: أن الله ـ تعالى ـ وصف الوجوه الناظرة إليه بالنضارة بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾[1]؛ أي ناعمة، وهذا ينافي ما تأولته المعتزلة من أن النظر في الآية بمعنى الانتظار؛ لأن الانتظار يلزمه الغم والكد، ولأنهم يقولون: "الانتظار: الموت الأحمر".

- **وثالثها:** أنه قيد النظر في الآية بذكر[2] الوجوه الناظرة، وهي غير عامة، فدلّ دليل الخطاب منها على أن ثم وجوها غير ناظرة. ولو كان المراد بالنظر: الانتظار، لما كان لتخصيص الانتظار بالوجوه[3] فائدة؛ لاستواء الجميع في الانتظار.

- **الآية الثانية:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[4]؛ ووجه الاستدلال بها من وجهين:

- **الأول:** الألف واللام في ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾ إما أن تكون للجنس، أو للعهد.

لا جائز أن تكون للجنس؛ وإلا لدخلت [5]الزيادة فيه، وذلك يمتنع، لما فيه من عطف الشئ على نفسه، فوجب أن تكون للعهد، ولا معهود بين المسلمين إلا الجنة. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون المراد من الزيادة هو النظر إلى وجه الله ـ تعالى ـ.

---

(1) سورة القيامة آية 21.

(2) سقطت اللفظة من (ر).

(3) زاد في (ق) و(ر): الناظرة.

(4) سورة يونس آية 26.

(5) زاد في (ق) و(م): هذه.

• والثاني: قول[1] ابن عباس: «﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾؛ أي قالوا قولا حسنا، وهو[2] شهادة أن لا إله إلا الله»[3].

وقيل: «معناه: فعلوا ما تُعُبِّدوا به على وجهٍ حَسَنٍ».

وقوله: ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾؛ تأنيث: الأحسن، وهي الفعلة المحبوبة، والخصلة المرغوب فيها، وهي الجنة.

وقوله: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾؛ هي النظر إلى وجه الله».

[ويدل على ذلك ماروى عنه - ﷺ - أنه قال: (الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى وجه الله[4])[5]][6].

▪ الآية الثالثة: قوله - تعالى - في حق الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[7]، ومفهومه: أن المؤمنين غير محجوبين عن ربهم.

---

(1) (م): قال.

(2) (م): وهي.

(3) نسبه ابن حجر إلى عكرمة، انظر: الفتح: 8/ 347.

(4) زاد في (م): العظيم.

(5) أخرج الطبري في "جامع البيان": «حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال، أخبرني شبيب، عن أبان، عن أبي تميمة الهجيمي: أنه سمع أبا موسى الأشعري يحدّث عن رسول الله - ﷺ -: (إن الله يبعث يوم القيامة مناديًا ينادي أهل الجنة بصوت يسمع أوّلهم وآخرهم: "إن الله وعدكم الحسنى وزيادةً"، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الرحمن)»، وعلق عليه أحمد شاكر بالقول: «خبر هالك الإسناد. وخبر أبي موسى الأشعري، خرجه السيوطي في الدر المنثور: 3: 305، وزاد نسبته إلى ابن أبي حاتم، والدارقطني في الرؤية، وابن مردويه»: 15/ 65. ورواه اللالكائي في "اعتقاد أهل السنة"، من طرق الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد عمن سمع أبا العالية يحدث عن أبي بن كعب، برقم: 780: 3/ 456. والوليد بن مسلم مشهور بتدليس التسوية، وهو شر أنواع التدليس، كما أن في الإسناد راويا مبهما؛ فالإسناد ضعيف.

(6) ساقط من (ر).

(7) سورة المطففين آية 15

استدل بها الشيخ أبو الحسن[1] والشافعي[2]؛ وهي مبنية على القول بـالمفهوم، وهـو عندنا حجة.

۞ وأمـا السنة، فأحاديث:

▪ **الحديث الأول**: مـا خرّجه مسلم من حديث عطاء بن يزيـد الليثـي[3]، «أن أبـا هريرة أخبره أن ناسا قالوا لرسول الله ـ ﷺ ـ:

"هل نرى ربنا يوم القيامة؟".

فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (هل تُضَارُّون في رؤية الشـمس في الظهـيرة لـيس دونهـا سحاب؟).

قالوا: "لا".

قال: (هل تضارون في رؤية القمر ليلة / البدر؟). [ص: 194]

قالوا: "لا يا رسول الله".

قال: (والذي نفسـي بيده، لا تضـارون في رؤيـة ربكـم، كـما لا تضـارون في رؤيـة أحدهما)[4].

قال ابن حميد الله[5]: «رواه نيف وعشرون من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، وأجمع المحَـدِّثون على صحته».

---

(1) عن احتجاج الأشعري بالآية انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن...، ص: 88-89.

(2) عن تفسير الشافعي للآية، انظر: تفسير الإمام الشافعي، جمع وتح: أحمد بن مصطفى الفران: 3/ 1429.

(3) قال ابن سعد في "الطبقات الكبرى": «من كنانـة من أنفسهم يكنى أبـا محمد. توفي سنة سبع ومائة وهو ابن اثنتين وثمـانين سنة. روى عن أبي أيوب وتميم الداري وأبي هريـرة وأبي سعيد الخـدري وعبيـد الله ابن عدي بن الخيار. وروى عنه الزهري. وكان كثير الحديث»، رقم: 783: 5/ 192.

(4) (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية)، رقم: 182: 1/ 163.

(5) لعله: الحسن بن حميد الله العرنى البجلى الكوفى: روى عن شعبة بن طليـق الكـوفى، وسـعيد بـن جبـير، وعبد الله بن عباس، وعبيد بن نضلة، وعلقمة بـن قـيس، وعمـرو بـن حريـب، وهزيـل بـن شرحبيـل الأودى، ويحيـى بـن الجـزار، روى عنـه أشعـث بـن طليـق الكـوفـى، والحكـم بـن عتيبـة، وسلمـة =

وهذا الحديث فيه روايتان:

- إحداهما: (لا تضارون)، والأخرى: (لا تُضَامُّونَ)[1]، وفي كلا الروايتين، رُوي أيضا مشدَّداً ومخفَّفاً؛ فإن (لا تضارون) مخفّفا؛ فهو مأخوذ من الضَّير، يقال: ضاره، يضيره، وتضوره[2]؛ إذا خالفه. والمعنى: لا يخالف بعضهم بعضا في رؤيته. وأما بالتّشديد، فمعناه كمعنى الأول.

وأما الرواية الثانية، وهي: (لا تضامون) مخفّفا؛ فمعناه: لا ينالكم ضيْمٌ؛ أي ذُلٌّ في رؤيته. وأما بالتّشديد، فمعناه: لا ينضم بعضكم إلى بعض في وقت النظر، يسأله أن يريه إياه، كما تفعلون في رؤية الهلال.

▪ **الحديث الثاني**: ما خرّجه البخاري ومسلم من حديث صهيب[3]، قال: (قال رسول الله ـ ﷺ ـ ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾؛ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، نادى مناد: ألا إن لكم عند الله عهدا. قال: فيقولون: "ألم يُبَيِّضْ وجوهنا، وثَقَّل موازيننا، ونجّانا من النار، وأدخلنا الجنة". فيُكشف لهم الحجاب فينظرون إلى الله ـ تعالى ـ، فوالله ما أعطاهم شيئا أحب من النظر إلى وجهه ـ تبارك وتعالى ـ، وهو الزيادة)[4].

= ابن كهيل، وعزرة بن عبد الرحمن الخزاعي، وأبو المعلى يحيى بن ميمون العطار. عن يحيى بن معين: "صدق ليس به بأس، إنما يقال: إنه لم يسمع من ابن عباس". وقال أبو زرعة: "ثقة، روى له البخاري مقرونًا بغيره، والباقون سوى الترمذي، وروى له أبو جعفر الطحاوي". انظر: بدر الدين العيني، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل: 1/ 199.

(1) صحيح مسلم: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الفجر والصبح)، رقم: 633: 1/ 439..

(2) (ق) و(ر): يضوره.

(3) الصحابي الجليل صهيب بن سنان النمري الربعي المعروف بـ"صهيب الرومي" (ت.38 أو 39هـ/ 658-659م).

(4) هذا الحديث أخرجه مسلم: (كتاب الإيمان، باب إثبا رؤية المؤمنين في الآخرة...)، رقم:181: 163، ولكنه لا يوجد في "صحيح البخاري". يقول النووي مدققا: « هذا الحديث هكذا رواه الترمذي، =

- **الحديث الثالث:** ما خرجه أبو عيسى الترمذي، من حديث ابن عمر، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن أدنى أهل الجنة منزلة، من ينظر إلى جناته وأزواجه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله ـ تعالى ـ من ينظر إلى وجهه غدوة وعشيا). ثم قرأ رسول الله ـ ﷺ ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾»[1].

والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

⊛ وأما الإجماع: فقال صاحب «التذكرة»: «الإجماع منعقد من سلف الأمة على ذلك؛ لاستفاضة هذه الأخبار الواردة عنهم، ولم يخالف في ذلك أحد منهم».

والإجماع حجة مقطوع بصحتها.

وأما المعتزلة، فاستدلوا على إنكار الرؤية:

- بقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾[2].
- وبقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَن تَرَانِي﴾[3]؛ و(لن) للتأبيد في كلام العرب.

والجواب عن الآية الأولى من وجوه:

= والنسائي، وابن ماجه وغيرهم من رواية حماد بن سلمة عن ثابت عن بن أبي ليلى عن صهيب عن النبي ـ ﷺ ـ. قال أبو عيسى الترمذي وأبو مسعود الدمشقي وغيرهما: "لم يروه هكذا مرفوعا عن ثابت غير حماد بن سلمة ورواه سليمان بن المغيرة وحماد بن زيد وحماد بن واقد عن ثابت عن بن أبي ليلى من قوله ليس فيه ذكر النبي ـ ﷺ ـ ولا ذكر صهيب". وهذا الذي قاله هؤلاء ليس بقادح في صحة الحديث». انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 3/ 17.

(1) أخرجه الترمذي: (كتاب أبواب التفسير، باب ومن سورة القيامة)، رقم: 3330: 5/ 288، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب، وقد روى غير واحد عن إسرائيل، مثل هذا مرفوعا. وروى عبد الملك ابن أبجر، عن ثوير، عن ابن عمر، قوله ولم يرفعه». وضعفه الألباني في "ضعيف سنن الترمذي"، تع: زهير الشاويش، رقم: 16: 1/ 297.

(2) سورة الأنعام آية 104

(3) الأعراف/ 143.

- **أحدها**: لا نسلّم أن الإدراك بمعنى الرؤية، بل الإدراك من الألفاظ المشتركة، يطلق ويراد به مَعَانٍ، منها: اللُّحوق، والوصول، والإحاطة، والرؤية، وإذا كان الإدراك من الصيغ المشتركة[1]، كان مجملا، والمجمل لا دلالة فيه على ما ادعاه.

- **وثانيها**: سلّمنا أن الإدراك بمعنى الرؤية، إلا أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ أن لفظ ﴿ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ صيغة جمع، وهي تفيد العموم، وسلبه يفيد سلب العموم؛ وذلك لا يفيد عموم السّلب؛ لأن سلب العموم لا ينافي ثبوت البعض[2]، ويتحقق بنفي الحكم عن فرد، بخلاف عموم السّلب؛ فإنه يكذب بثبوت الفرد، لذلك كذّب الله ـ تعالى ـ اليهود حيث قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[3]، بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾[4]؛ حيث ادعوا عموم السلب، والدلالة[5] لهم تتوقف على تحقق الثاني دون الأول؛ فإن الأشعرية لا تدّعي أنه يراه كل أحد، وإنما يراه المؤمنون دون الكافرين. ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي السّالبة الجزئية التي تدلّ الآية عليها، لا السّالبة الكلية التي لا تدلّ عليها، وحينئذ نقول بموجبها، وهو: أنه لا يراه جميع الأبصار، بل أبصار المؤمنين.

- **وثالثها**[6]: أنا نسلّم أن ظاهر الآية يدلّ على نفي الرؤية عن جميع المبصرين؛ لأنه عام. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[7]: خاص، والخاص مقدّم على العام.

---

(1) في الأصل: المشترك.

(2) بياض في (ر).

(3) الأنعام/ 92.

(4) الأنعام/ 92.

(5) (ق) و(ر): والدلالات.

(6) قدم (ق) الدليل الرابع على الثالث.

(7) القيامة/ 21، 22.

- **ورابعها**[1]: أنا نقول بموجب الآية أيضا، وهو أنـه لا تدركـه الأبصـار، ولكـن لم قلتم: إنه لا يدركه الـمُبْصِرون؟.

- **وخامسها**[2]: / أن الأبصار لا تدركه إدراكَ إحاطةٍ، بل تراه عـلى مـا هـو عليـه، [ص: 195] كمـا يُعلم على مـا هو عليه.

- **وسادسها**: أن هذه الآية وردت في معرض المدح، [ونفي الرؤيـة مطلقـا لا تمـدّح فيه][3]، وإنمـا يمدح باقتداره على أنه [يمنع][4] عن رؤيته من يشاء إذا يشـاء، ويخلقهـا لمن يشاء، وهو أليق بالمدح.

والجواب عن الآية الثانية، وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ من وجوه:

- **أحدها**: أن كلمة ﴿لَن﴾؛ لا نسلّم أنها للتأبيد؛ والدليل على ذلك: قوله ـ تعـالى ـ: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾[5]، مع أنهم يتمنونه في الآخرة.

- **وثانيها**[6]: أنها وإن كانت للتأبيد، فليس فيه مـا يدلّ على منع [الجـواز، بـل تـدل على منع][7] وقوع الجائز. ونحن إنما استدْللنا بالآية على ثبوت الجواز، وتأبيد (لـن)، لا ينافيه ضرورة أنه ليس من شرط الجواز الوقوع.

- **وثالثها**: أن قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، وارد عـلى سـبب، فوجـب قصـره عليـه؛ لأن موسى ـ عليه السلام ـ إنمـا سأل رؤية ناجزة في الدنيا، فيكون معنى الجواب: بالنفي في ذلك الوقت الذي سأل فيه الرؤية، ليكون [الجـواب][8] مطابقا للسـؤال؛ وذلك بحكم مـا

---

(1) قدم (م) الرابعة على الثالثة.

(2) قلب (ر)، فقدم الدليل الخامس على الرابع.

(3) ساقط من (ق).

(4) في الأصل: يمتنع؟؟.

(5) البقرة/ 94.

(6) هذا الوجه الثاني سقط من (م).

(7) ساقط من الأصل.

(8) سقطت من الأصل.

سبق في علم الله أنه لا يراه في الدنيا.

قوله: «**والدليل على جواز رؤيته ـ تعالى ـ أن الإدراك شاهدا**»:

اعلم أن هذا شروع منه في الاستدلال على جواز الرؤية بدليل الوجود، وقد تقدم بيانه. و«**الإدراك**» يريد به الرؤية، وقد تقدمت حقيقتها.

وقوله: «**شاهدا**»:

يريد في الشاهد، وقد تقدم بيان الشاهد والغائب.

وقوله: «**بالمختلفات**»:

يريد بها: الجواهر والأعراض.

وقوله: «**والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها**»:

أي: لا يكون الاختلاف بالوجود؛ إذ لو كان ذلك كذلك، لم يكن في الموجودات تماثل. ويبطل بذلك تماثل الجواهر، وتماثل المتماثلات من الأعراض؛ لكونها موجودة.

فثبت بذلك أن الاختلاف يرجع إلى الأحوال، وصفات النفس.

وقوله: «**والإدراك لا يتعلق بالأحوال**»:

أي: والرؤية بالبصر لا تتعلق بالأحوال؛ لكونها لاموجودة ولا معدومة، وما كان كذلك، لا تتعلق به رؤية البصر.

وقوله: «**إذ كل ما يُرى ويميز عن غيره [في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة**»:

هذا دليل على ما ادعاه من كون الأحوال][1] لا تُرى، وأراد أن يصحح ذلك بالاستقراء، فقال: إذ كل ما يُرَى ويُمَيَّز فهو ذات؛ [أي فهو ذات][2] موجودة، والأحوال ليس بذوات موجودة فتُرى.

---

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق) و(ر).

قوله: «**فإذا رئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود**»:

يريد أن الموجودات، لما اشتركت في مصحِّح الرؤية؛ وهو الوجود، وقد ثبت بالبراهين الباهرة أن الباريَ ـ تعالى ـ موجود، فيجوز رؤيته بالإدراك الذي يحل في الأبصار، وهو معنى يتعلّق بمتعلَّقه على ما هو عليه.

واعتُرِض على أبي عمرو في كلامه من وجهين:

- **أحدهما**: أنه لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، لما أدرك المدرِك اختلاف الموجودات؛ فإن الوجود بما هو وجود معقول واحد، وإنما تختلف الذوات بأحوالها، فيدل على أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشي؛ [وأخص وصف الشيء][1] هو الحال.

- **والثاني**: أنه جعل الوجود معقولا كليا بين القديم والحادث، وبذلك صح له[2] قياس الغائب على الشاهد في الرؤية. وقد قال قبل هذا: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»، وظاهره المخالفة في كل شيء حتى في الوجود، فيتناقض مع هذا.

والجواب عن الأول من وجوه: وقبل الشروع في الجواب لا بد من بيان مقدمة، وهي: أن الموجودات، إما أن تكون متماثلة الحقيقة، أو تكون مختلفة الحقيقة.

فإن كان الأول، فتمييز كل واحد منها على الآخر بشخصه، وهو المراد من التعيين[3] [عند المتكلمين؛ لأنه لو لم يكن كذلك، [كان أحدهما / عين الآخر][4]، وهو محال. [ص: 196]

وأما إن اختلفا في الماهية، فالامتياز بينهما يقع بالماهية لا بالتعيين[5]][6].

---

(1) سقط من الأصل.

(2) (م): أنه.

(3) (ر): التميز.

(4) في الأصل: (وإلا لكان أحدهما غير الآخر).

(5) (ر): التمييز.

(6) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن ما يقع به التعيين بين الموجودات ليس وصفا وجوديا زائدا على الذات المتعيّنة[1].

وذهب جمع من الحكماء إلى أن التعيين والتشخيص أمر وجودي، به يقع الامتياز بين الأشخاص[2].

وإذا تقرّر هذا، فنعود إلى الجواب؛ وذلك من وجوه:

- **أحدها**: أن ما ذكروه ممنوع؛ لأنه إنما تُدْرَك عندنا الذواتُ الموجودة، وأما اختلاف المختلِفات فليس بمُدْرَك، بل نقول: لا حقيقة للاختلاف؛ إذ ليس شيئا ثابتا، ولاصفة نفسية، وإنما هو عبارة عن موجودين ثبت لأحدهما من صفات نفسه ما لم يثبت للثاني؛ ولهذا لا تصح الخلافية لذات واحدة، وإنما تثبت لموجودين. وإذا كانت المخالَفة غير ثابتة، فكيف يصح أن [تكون مرئية][3].

- **وثانيها**: أن الرؤية [تتعلق بالوجود][4] مع الحال، وهذا ضعيف من وجهين:

- أحدهما: أنه إذا تعلقت الرؤية بالحال، بطل قولهم: "كون مصحح الرؤية هو الوجود".

- والثاني: ما فيه من تركيب العلة.

- وثالثها: أن الرؤية لا تتعلق بالحال أصلا.

وقولهم: "لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود[5]، لما أدرك المدرِك اختلافَ المُدْرَكات"؟

---

(1) (م): المعينة.

(2) زاد (ق) و(م): بعد الله ـ تعالى ـ في البصر؟؟؟.

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ر).

(5) في الأصل: بالوجود.

قلنا: ولو كانت الرؤية لا تتعلق إلا [بالأخص، ـ وهو الحال ـ، لما أدرك المُدْرِك وجودَ المُدْرَكَات.

فإن قالوا: من شرط رؤية الأخص، العلم بالوجود.

قلنا: لا، بل تتعلق الرؤية بالوجود. ثم من شرط رؤية الوجود: العلم بالأخص، فتقع المعارضة.

وأما الجواب عن الثاني: فلم أر فيه شيئا، ويحتمل أن يقال: ما قيّده هنا تفسير لما أطلقه هناك.

باب:
في جواز خلق الأعمال

قوله: «**ومن الجائزات خلق الأعمال، فلا يجب عليه ـ تعالى ـ فعل، ولا يتحتم عليه ثواب، فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل، يخص من يشاء بما يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾**[1]».

قال الشارح: هذا هو الأصل الثاني من أصول قاعدة الجائزات.

واعلم أن الكلام في هذا الباب يشتمل على: مقدمة، وفصلين:

- الفصل الأول: في حكاية مذاهب المخالفين في خلق الأفعال، وتصحيح الصحيح منها، وإبطال الفاسد.
- والفصل الثاني: في كيفية جواز إسناد الكائنات إلى البارئ ـ تعالى ـ.

[المقدمة]

وأما المقدمة، ففي معنى الخَلْق، ويشتمل الكلام فيها على أبحاث:

البحث الأول: في معنى الخَلْق في اللغة

وهو يطلق على وجوه:

- **أحدها: "الإيجاد"، و"الإبداع"، و"إخراج الشيء من العدم إلى الوجود"**. وإليه الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[2].

- **وثانيها**: يطلق ويراد به "**التقدير**"، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[3]؛ أي المقدِّرين، ومنه قولهم: "خلقت الأديم"؛ أي قدَّرته.

---

(1) الأنبياء/ 23.

(2) القمر/ 49.

(3) المؤمنون/ 14.

و«التقدير»: «**عبارة عن تكوين الشيء على مقدار معيَّن**».

- **وثالثها**: يطلق ويراد به "**القصد**" إلى الشيء والعزم عليه، ومنه قول الحَجَّاج[1]: «لا أَعِدُ إلا وفّيتُ، ولا أخلقُ إلا فريْت»[2]؛ أي إذا قصدت إلى الفعل أنفذته وأمضيته.

- **ورابعها**: يطلق ويراد به "**التصوير**"؛ ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾[3]؛ يعني أصوِّر.

- **وخامسها**: أن الخلق يطلق ويراد به "**الاختلاق**"، الذي هو الكذب، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[4]؛ أي كذب الأولين، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَـٰقٌ﴾[5]، وقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[6]؛ أي كذبا.

وقد قال أهل اللغة: «إن الخلق في الأصل مأخوذ من أبدع ما لم يكن، ولذلك سُمِّي الكذب خلقا؛ من حيث كان قولا لا أصل له، فشُبِّه بمبدع الشيء، لا عن شيء».

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن الذي صار إليه معظم أئمة أهل السنة، [أن الخلق][7] بمعنى "**الإيجاد والاختراع**"، فهو حقيقة لله ـ تعالى ـ، / وإذا أضيف إلى غيره، إنما هو [ص: بحسب المجاز.

---

(1) الحجاج بن يوسف الثقفي، القائد الأموي الشهير: (40-95هـ/ 660-714م).

(2) انظر: المبرد، الكامل في اللغة: 1/ 299..

(3) آل عمران/ 48.

(4) الشعراء/ 137.

(5) ص/ 6.

(6) العنكبوت/ 16.

(7) سقط من (ق).

البحث الثاني:
في حقيقة الخلق بمعنى الاختراع

ولهم فيه عبارات:

- أحدها: قال القاضي أبو بكر: «**هو فعل الفاعل**»[1].

وقيل: «**هو ما وُجِدَ بالقدرة القديمة**».

وقيل: «**هو الموجود [بالقدرة القديمة]**[2]».

البحث الثالث:
هل الخلق نفس المخلوق، أم لا؟

فالذي ذهب إليه أئمة المتكلمين من أهل السنة إلى أن الخَلْقَ نَفْسُ المخلوقِ.

[وذهب الكرّامية إلى أن الخلق صفة حادثة قائمة بذات الرب ـ تعالى ـ[3].

وهو باطل، لقيام الحوادث بذاته.

احتج أهل السنة على أن الخلق نفس المخلوق][4] بالنص، والمعقول.

أما النص: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾[5]؛ وقد أجمع أهل الحق على أن السماوات والأرضين مخلوقة لله، فلو كان خَلْقُها غَيْرَها، لكانت قدرة البارئ ـ تعالى ـ على خلقها قدرة على غيرها؛ وذلك يوجب قدمها، وهو باطل. وهذا التأويل بناء على أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾؛ أي هذا مقدور الله، فلو كان المقدور مجرد الصفة، لزم أن يكون الموصوف ليس بمقدور.

---

(1) تقدم توثيقه.

(2) سقطت من (م).

(3) انظر: الآمدي، الأبكار: 2/ 232.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(5) سورة لقمان آية 10

قال علماؤنا: «الصحيح، أن الإشارة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾: إشارة إلى الذوات والصفات؛ فإنه ذكره في معرض المدح لا يبقى لغيره شيء[1] ينسب إليه.

وأما المعقول: فهو أن الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلوق، لم يخل إما أن يكون وجوداً، أو لا وجوداً.

لا جائز أن يكون الثاني؛ فإن الخلق نقيضه: لاخلق، ولا خلق عدم، فيكون الخلق وجودا.

وإن كان وجودا: فإما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديما؛ وإلا لزم قدم المخلوق ضرورة؛ لاستحالة الخلق ولا مخلوق.

وإن كان حادثا، استدعى خلقا آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال[2].

[فإذا بطل أن يكون صفة زائدة، تعيّن أن يكون الخلق نفس المخلوق][3].

واحتج المخالف بأن قال: ندرك التفرقة بين الخلق والمخلوق من وجهين:

- **أحدهما**: أنا نعقل[4] وجود الشيء في نفسه، [ونجهل كونه مخلوقا بالغير، حتى نعرفه بالدليل، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم][5].

- **والثاني**: أنه يصح أن يقال: هذا مخلوق [من][6] خلق الله، [والصفة غير الموصوف][7]، وإذا كان كذلك، فلا يكون الخلق هو المخلوق.

---

(1) (ر): ما.

(2) راجع: الآمدي، الأبكار: 2/ 233.

(3) سقطت من بقية النسخ.

(4) في جميع النسخ عدا (ر): أن العقل.

(5) ساقط من (ق) و(م).

(6) في الأصل: لخلق، (ق): و(ر): بخلق.

(7) سقطت من (م).

وأما إطلاق الخلق بإزاء المخلوق، فإنما هو من باب التعبير بالمصدر عن اسم المفعول بطريق المجاز؛ لكونه سببا له، كما في إطلاق القدرة على المقدور؛ وذلك لا يدلّ على أن الخلق نفس المخلوق.

والجواب عن الأول: أن حاصله[1] يرجع إلى التفرقة بين الموجود والمخلوق، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في الخلق والمخلوق.

وقولهم: "إنا ندرك التفرقة بين الخلق والمخلوق".

قلنا: هذا الإدراك: لفظا أو معنى؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وأما **الوجه الثاني**: فمندفع[2] أيضا؛ إذ لا مانع من وصف الشيء بنفسه، كما يضاف الشيء إلى نفسه.

وأما قولهم: "إن التعبير بالخلق عن المخلوق من باب المجاز"، ليس كذلك؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يلزم من التجوّز فيما ذكروه من القدرة والمقدور، التجوّز فيما نحن فيه.

البحث الرابع:

في أنه لا خالق لشيء من هذه الموجودات سوى البارئ ـ تعالى ـ

وهذا متفق عليه في أوّل هذا الدِّين، لا يختلف فيه أحد من أهل[3] عصر رسول الله ـ ﷺ ـ بل كانوا على ملة واحدة، وعقيدة واحدة، غير من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق[4].

---

(1) (ر): حاله.

(2) هناك بياض في (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (م): الإيمان.

ثم نشأ الخلاف [بعد ذلك][1] فيما بينهم في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا تكفيرا، ثم لم يزل الخلاف بعد ذلك يندرج[2] إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني[3] ـ[4] وغيلان الدمشقي[5]، وخالفا في القدر، ولم يزل الخلاف بعد ذلك يتشعب، والآراء تختلف، حتى تفرَّق الإسلامُ وأربابُ المقالاتِ / فيه إلى ثلاث وسبعين [ص: 98] فرقة، وكان ذلك من معجزاته ـ ﷺ ـ، ولم وقع ما أخبر به في قوله ـ عليه السلام ـ: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين طائفة، وستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة).

قالوا: يا رسول الله، مَن الفرقة الواحدة؟

قال: [6]ما أنا عليه وأصحابي)[7].

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) (ر): يتدرج.

(3) في الأصل: مفيد الحسني؟؟!.

(4) معبد الجهني هو المتكلم الشهير، وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة (ت. قبل 90هـ/ 709م).

(5) غيلان بن مسلم الدمشقي، المتكلم القائل بحرية الاختيار، قتله هشام بن عبد الملك الأموي سنة: 106هـ/ 724م.

(6) زاد (ق) و(م): من كان على.

(7) قال السخاوي في "المقاصد الحسنة": « حديث: (تفرق الأمة): أبو داود، والترمذي؛ وقال: "حسن صحيح"، وابن ماجه عن أبي هريرة رفعه: (افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا واحدة). قالوا: "من هي يا رسول الله؟". قال: (ما أنا عليه وأصحابي). وهو عند ابن حبان، والحاكم، في "صحيحهما" بنحوه. وقال الحاكم: "إنه حديث كبير في الأصول". وقد روي عن سعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وعوف بن مالك. قلت: وعن أنس، وجابر، وأبي أمامة، وابن عمرو، وابن مسعود، وعلي، وعمرو بن عوف، وعويمر أبي الدرداء، ومعاوية، وواثلة...»: 1/ 259. والحديث أورده الألباني في مواضع مختلفة من "السلسلة الصحيحة". انظر على سبيل المثال: رقم: 203(:1/ 402)، ورقم: 204(:1/ 404)، ورقم: 1492 (:3/ 480)، وصححه في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 1082: 1/ 245.

قال أبو إسحاق بن دِهَاق: «وأصول الفرق الإسلامية أربعة: القدرية، والمرجئة، والخوارج، والروافض، وكل فرقة منها انقسمت إلى ثماني عشرة فرقة، فصار المجموع اثنين وسبعين فرقة»[1].

والمخالفون في هذا الباب: القدرية؛ ومذهبهم كان موجودا في الأمم الماضية، ويدلّ على ذلك ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (لُعنت القدرية على لسان سبعين نبيا)[2].

وإنما سموا بـ«القدرية»؛ لإسنادهم أفعال البارئ ـ تعالى ـ إلى قدرتهم، ومَنْعِهِمْ من إضافتها إلى قدرة الله ـ تعالى ـ. وقد كانوا أولا يقولون: يخلق الخير، ولا يخلق الشر، ولهذه النكتة[3] قرنهم النبي ـ ﷺ ـ بالمجوس، فقال: (القدرية مجوس هذه الأمة)، ـ وهذا الحديث خرّجه أبو داود ـ[4].

ووجه التشبيه: أنه لما كان للمجوس إلهان[5]: أحدهما النور، واسمه "يزدان" ـ بلسان اليونانيين ـ، والثاني: الظلمة، واسمه: "اهرمن"[6]. فأما يزدان[7]، فإنه يفعل الخير، وأما اهرمن، فإنه يفعل الشر. فلما قالت القدرية: "الخير من الله، والشر من العبد"، أشبهوا[8] المجوس في ذلك. ثم أخرجوا الخير والشر عن كونهما مفعولين لله ـ تعالى ـ.

---

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ في الصفحات الأولى الساقطة من مخطوطتنا.

(2) ذكر ابن الجوزي في "العلل المتناهية" بأنه لا يصح؛ وذلك لأن أحد رواته وهو الحارث كذّاب، قال: «فإن الحارث كذّاب قاله ابن المديني »، رقم: 221: 1/ 143.

(3) (ق) و(م): ولهذا المعنى.

(4) عن ابن عمر: (كتاب السنة، باب في القدر)، رقم: 4691: 4/ 222. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم: 3925: 3/ 887.

(5) في الأصل: إلهين؟؟.

(6) في الأصل: أهرمز.

(7) في الأصل: يزداد؟؟.

(8) (ق) و(م): شبهوا بـ.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن أهل السنة احتجوا بأنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ بدلائل عقلية، ودلائل نقلية.

فأما **الدلائل العقلية**، فستأتي في فصل: "خلق الأعمال".

وأما **الدلائل النقلية**؛ فالكتاب، وذلك من آيات:

- الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]؛ ووجه الاستدلال منها: أنها دالّة على أن أفعال العبيد المختارين مخلوقة لله ـ تعالى ـ.

- الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾[2]، وهذه الآية نص في محل النزاع.

- الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[3]؛ وهي ظاهرة في العموم.

احتج الخصم بأن قال: سلّمنا ما ذكرتم على أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ، ولكنه مُعَارَض بما يدل على وجود خالق غير الله.

ودليله: المنقول من الكتاب آيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[4]؛ ووجه الاستدلال بها من وجهين:

- **الأول**: أن لفظ الآية صريح في إثبات الخالقين.

---

(1) الصافات/ 96.

(2) الرعد/ 18.

(3) الأنعام/ 103.

(4) المؤمنون/ 14.

• **والثاني**: أنه أثبت المفاضلة بينه وبين غيره من الخالقين؛ وذلك يستدعي الاشتراك في أصله.

- **الآية الثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[1]؛ فدلّت الآية على أن ما فيه التفاوت والاختلاف ليس خلقا له، فيكون خلقا لغيره.

- الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾[2]؛ دلّت على أنه ـ تعالى ـ لا يخلق إلا الحسن، والقبيح يجب أن يكون مخلوقا لغيره.

والجواب: أن ما ذكروه من الآيات ظاهرة غير قطعية، والتمسك بالظواهر في موضع القطع غير مفيد.

ثم هي مؤولة؛ وبيان التأويل:

- أما قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛ فلا حجة فيه.

- قوله: "إنه صريح في إثبات الخالقين". قلنا: عنه جوابان:

- **الأول**: أنه ممكن[3] حمل الخالقين على المقدِّرين، ويكون معنى الآية: "فتبارك الله أحسن المقدِّرين"][4]. ونحن لا نمنع من كون العبد يسمى خالقا؛ بمعنى كونه مقدِّرا.

- **والثاني**: أن الخلق يُطْلَقُ ويراد به معان ـ على ما تقدم ـ، وأحسنها إنما هو: الإيجاد والاقتدار على الاختراع، وعند ذلك أمكن أن يكون المراد بقوله: ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾: أنه يختصّ بأحسن معاني الخلق، وهو الإيجاد. ويجب الحمل عليه/ [ن: 199] بما نذكره من الدلائل العقلية، وعند ذلك، فتكون الآية حجة عليهم، لا لهم.

---

(1) الملك/ 3.

(2) السجدة/ 6.

(3) (ر) و(م): يمكن.

(4) ساقط من (ق).

- قوله: "إن الآية تدلّ على إثبات التفاضل بينه وبين غيره في الخلق؛ وذلك يدلّ على الاشتراك في الخلق.

قلنا: عنه جوابان:

- **أحدهما**: المنع، ولهذا يصح أن يقال: "النبي[1] خير من المشرك"، [مع أنه لا خير في المشرك][2]. ومنه: قوله: "الصائد أحق بالصيد [من غيره][3]"، مع أنه لا شركة لغيره معه، وهو كثير في كلام العرب، وذلك لا يوجب الشركة.

- والثاني: هو أن العرب قد تصف أحد الشيئين بصفة الآخر عند اقترانهما في الذكر، كما في قولهم: "الأسودان؛ للماء والتمر"، فلما ذكر غير الله ـ تعالى ـ معه، وصف بصفة، وإن لم يكن متصفا به، ويجب الحمل على هذا الاحتمال لما نذكره من الدليل العقلي.

- وأما قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[4]، فمرتّب على قوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾[5]؛ فيكون عائدا إليه، ومسكوتا عما سواه.

وبتقدير عوده إلى خلق الله مطلقا، فيكون معناه: لا تفاوت في خلق الله من حيث الإيجاد؛ وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله.

---

(1) (ر): المسلم.
(2) سقطت من (ق) و(م).
(3) سقطت من الأصل.
(4) الملك/ 3.
(5) الملك/ 3.

- وأمـا قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾[1]؛ فمعنـاه: [علـم كل][2] خلق، ومنه قولهم: "فلان يحسن[3] الصناعة"؛ أي: يعْلَمُها.

انتهى ما يتعلق بالمقدمة من الكلام.

---

(1) السجدة/ 6.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): يخلق.

الفصل الأول:

في حكاية المذاهب في خلق الأفعال

اعلم أن لهم في ضبط الخلاف فيها طُرُقا[1]:

۞ **الطريق الأول:** لأبي العز مظفر في «**شرح الإرشاد**» قال: «المذاهب المَقُولَةُ في ذلك أن تعلم أن الناس قد افترقوا فرقتين:

- فرقة نفت[2] القدرة الحادثة؛ وهم الجبرية.

- وفرقة أثبتتها.

والمثبتون افترقوا فرقتين:

- فرقة زعمت أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها.

- وفرقة نفت ذلك، وهؤلاء هم الأشعرية.

والذين زعموا التأثير، افترقوا ثلاث فِرَق:

- فرقة قالت: تؤثر في وجود الفعل.
- وفرقة قالت: تؤثر في حال الفعل.
- وفرقة قالت: تؤثر في وجهٍ واعتبارٍ.

فأمـا الفرقة النافية للتأثير في المقدور، فهم الأشعرية.

والفرقة الذين قالوا بثبوت التأثير في الحال، فالقاضي[3]، ومَنْ نَصَـرَ مَذْهَبَهُ.

---

(1) في الأصل: طرق؟؟.

(2) (ق): لم تثبت.

(3) يقول الباقلاني: «إن قالوا: "فإن قالوا فإذا قلتم إن القادر منا على الفعل لا يقدر عليه إلا في حال حدوثه ولا يقدر على تركه وفعل ضده، لزمكم أن يكون في حكم المطبوع المضطر إلى الفعل". قيل لهم: "لا =

والقائلون بالوجه والاعتبار مَن مـال إلى ذلك من نُفَاة الأحوال؛ كالأستاذ[1]، ومَـن نصـر مذهبه.

وأمـا الفرقة الذين قالوا: تؤثر قدرة القادر في الوجود، فافترقوا فرقتين:

- إحداهمـا المعتزلة؛ قالوا: تؤثر في وجود فعله على خلاف إرادة البارئ ـ تعالى ـ، وهؤلاء محَّضُوا للعبد الاستقلالَ بالفعل.

- وفرقة أخرى، كإمام الحرمين في آخر عمره، قال: «قدرة العبد تؤثر في الوجود على أقدار قدَّرها البارئ ـ تعالى ـ وأرادها»[2].

فهذه جملة المذاهب المَقُولَة في هذه المسألة»[3].

⊛ الطريق الثاني: للإمـام فخـر الديـن في «**الأربعين**»[4]، قـال: «اعلم أن للعقلاء في

= يجب ما قلتم؛ لأنه ليس ها هنا مطبوع على كون شيء أو تولد عنه. وأما المضطر إلى الشـيء فهـو المكـره المحمول على الشيء الذي يوجد به، شاء أم أبى. والقادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنـه برغبـة ولا رهبة، فلم يجز أن يكون مضطرا مع كونه مؤثرا مختارا. ولو كان الأمر على ما وصـفتموه، لوجـب أن يكون الفاعل للشيء مضطرا إليه في حاله؛ لأنه في تلك الحال غير قادر عندنا وعندكم على تركه. فبطل ما سألتم عنه»، التمهيد، ص: 331.

(1) يقصد: أبا إسحاق الإسفراييني، وقد نقل عنه قوله: «قدرة العبد تؤثر بمعـين»، انظـر: الـرازي، كتـاب الأربعين، ص: 223.

(2) انظر: الجويني، النظامية، ص: 187-188؛ حيث قال بالحرف: «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثـة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبـت في نفسـه ألوانا وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشـرع، وردُّ مـا جاء به النبيون ـ عليهم السلام ـ. إذن لـزم المصـير إلى **أن القـدرة الحادثـة تـؤثر في مقـدورها**، واسـتحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله؛ فإن فيه الخـروج عـما درج عليـه سـلف الأمـة، واقتحـام ورطـات الضلال».

(3) المقترح، شرح الإرشاد: (2/ 537).

(4) كتاب الأربعين للرازي، ص: 223.

نسبة الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين:

❖ **أحدهما**: أن ذلك الحيوان غير مستقل بايجاد فعله، وأصحاب هذا القول أربع فرق:

• الأولى: الذين قالوا: الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت قدرة العبد، وانضمت إليها الداعية، صار مجموعهما علة موجبة للفعل. وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة.

• **الفرقة الثانية**: الذين قالوا: لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، ولا في صفته، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله ـ تعالى ـ. وهذا قول أبي الحسن الأشعري.

• **الفرقة الثالثة**: الذين قالوا: إن ذات الفعل واقعة بقدرة الله ـ تعالى ـ، وكونها طاعة أو معصية صفات تقع بقدرة العبد. وهذا قول القاضي أبي بكر.

• **الفرقة الرابعة**: الذين قالوا: إن ذاتَ الفعلِ المؤثِّرُ فيها مجموعُ: قدرة الله، وقدرة العبد. وهذا قول أبي إسحاق الإسفرايني»[1].

ونقل في «**المحصَّل**» عن أبي المعالي أنه قال: «إن الله ـ تعالى ـ يوجد للعبد القدرة والإرادة، / ثم هما يوجبان المقدور»[2]. [ص:

❖ **والقول الثاني**: قول من قال: الحيوان مستقل بإيجاد فعله على سبيل الاختيار، وهو قول جمهور المعتزلة.

۞ **الطريق الثالث**: لابن التلمساني في «**شرح المعالم الدينية**»، قال: «العبد لا يخلو: إما أن تكون له قدرة، أوْ لا.

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وانظر أيضا: الرازي، المحصل، ص: 280..

(2) الرازي، المحصل، ص: 230.

والثاني مذهب الجبرية.

وإن كان له قدرة، فلا يخلو: إمـا أن تؤثر، أوْ لا:

والثاني: مذهب أبي الحسن الأشعري»[1].

وأمـا القسم الأول؛ [وهو القول بالتأثير، فلا يخلو: إما أن يؤثر في وجود الفعـل، أو في أخصه.

والثاني قول القاضي، والأستاذ، إلا أن القـاضي يقـول: «إن أخـص وصـف الفعـل حال»، وأبو[2] إسحاق ينفي الحال، ويقول: «إن أخص وصف الفعل وجه واعتبار».

وأمـا **القسم الأول]**[3]: وهو أنها تؤثر في الوجود، فلا يخلو: إمـا أن تؤثر عـلى جهـة الاستقلال والاستبراء[4]، أو لا.

والأول قول المعتزلة؛ لأنهم يزعمون أن العبد يستقل بفعله، وأنه يريـد خـلاف مـا يريده الله، ويقع مراده، ولا يقع مراد الله ـ تعالى ـ.

والقسم الثاني: مذهب إمام الحرمين في آخر [عمره][5]؛ فإنه قـال: «إن قـدرة العبـد تؤثر في إيجاد الفعل على أقـدار قدرها البـارئ ـ تعـالى ـ، وله قدرة ومشيئة؛ كمـا قـال ـ تعالى ـ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَنْ يَّسْتَقِيمَ﴾[6]، ولكن لايشاء إلا مـا شـاء الله أن يشاء كمـا قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَنْ يَّشَآءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[7]».

---

(1) انظر: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 481.

(2) في الأصل: أبا؟؟.

(3) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(4) (ق): الاستقبال والاستبداد، (ر): الاستبداء، (م): الاستبداد.

(5) في غير (ق) و(ر) و(م): أمره.

(6) التكوير/ 28.

(7) التكوير/ 29.

⊛ **الطريق الرابع**: لبعض المتأخرين من أئمتنا قال: «اختُلِفَ في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

- مذهبان متناقضان:

▪ أحدهما: مذهب القدرية.

▪ والثاني: مذهب الجبرية.

◆ فأما القدرية: فذهبوا إلى أنهم مخترعون لأفعالهم، ولا صنع لله ـ تعالى ـ فيها، غير أنه أعطاهم القدرة عليها.

وأما الجبرية؛ فذهبوا إلى نقيض ذلك، وقالوا: «ليس للعبد فعلٌ البَتَّة».

واعلم ـ أكرمك الله ـ أن الجَبْرَ عبارة عن نفي الفعل [عن العبد][1] حقيقة، وإضافته إلى الله ـ تعالى ـ.

والجبرية قسمان:

- خالصة: وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلا: [لا مخترَعا، ولا ضروريا، ولا كسبيا؛ كالجهمية.

- وإلى جبرية متوسطة، وهي التي لا تثبت للعبد فعلا][2]، ولكن تثبت له كسبا؛ كالأشعرية.

والمقصود هاهنا إنما هو بيان مذهب الجبرية الخالصة، وهم أصحاب جهم بن صفوان: زعموا أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل، بل هو مجبور بما يخلقه

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من الأصل، وفي (ق): "مخترعا".

الله له من الأفعال، وإن نُسِبَتْ إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: "طلعت الشمس" و"أثمرت[1] الشجرة".

- **والمذهب الثالث**: مذهب أهل السنة، هو مذهب بين المذهبين؛ بين مذهب القدرية، وبين مذهب الجبرية. وذهبوا إلى أن الأعمال على قسمين:

- أحدهما ضروري.
- والثاني كسبي.

فالضروري صنع الله ـ تعالى ـ لا اختيار للعبد فيه، والكسبي بخلافه؛ أي تتعلّق به قدرة العبد على جهة الاكتساب.

فإذا تقررت هذه المذاهب، فلابد من معرفة "المضطر"، و"المضطر عليه"، و"الكسب".

فأما «**المضطر**»؛ فقال الشيخ أبو الحسن: «**هو المكتسِب للشيء والمُكْرَه عليه**»[2]، وإنما يتحقق اسم المضطر إذا كان مقتدِرا على ما اضْطُرَّ إليه، غير أنه كان مَخُوفاً في الإقدام عليه.

وقيل: «**هو الحي الذي يُحْمَلُ على الشيء، ويُجْبَرُ عليه؛ بحيث لا يجد من التخلّص منه سبيلا**»؛ كحركة المرتعش.

وقال القاضي: «**هو المحمول على ما فيه عليه ضرر**»[3].

وأما «**المضطر عليه**»؛ فهو «**الفعل المجبور عليه؛ بحيث لو أراد التخلّص منه لم يجد إليه سبيلا**».

---

(1) (ر): وأورقت.

(2) انظر كلاما قريبا من هذا المعنى لأبي الحسن عند ابن فورك، مقالات أبي الحسن، ص: 101-102.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص: 331.

وأمـا «**الكسب**»؛ فالكلام في مدلوله لغة واصطلاحا.

أمـا مدلوله لغة، فهو: «**مـا جرّ به فاعله نفعا**». يقال منـه: كَسَـبَ، يَكْسِـبُ، كَسْـباً، واسم الفاعل: كاسِب. ويقال: رجل كَسُوب، وكَسَّاب. وهما[1] من أبنية المبالغة.

وأمـا في الاصطلاح، فقال سيف الدين: «أولى مـا قيل فيه عبارتان:

- **الأولى**: أن «**الكسب عبارة عـن وجـود المقـدور بالقـدرة الحادثـة**، وفي مقابلتـه الخلق؛ وهو وجود المقدور بالقدرة القديمة».

- **والعبارة الثانية**: «**أن الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه**، وفي مقابلته: الخلق، / وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه»»[2]. [م

وإذا تقرر أن الكسب عبارة عن تعلق القـدرة الحادثـة، فيجـب أن تعلـم أن الفعـل المخلوق في العبد متى خُلقت له قدرة عليه وإرادة، صار له تصـرّف فيه مـن أجـل مـا خُلق له وعليه، واستحق من أجل ذلـك الـذم أو المـدح والثـواب عليـه، أو العقـاب، بحكم وعد الله ووعيده على ذلك.

وإذا تقرر الخلاف في مسألة خلق الأعمـال، فلابد من الإشارة إلى إبطال قـول مـن قال: إن القدرة الحادثة تؤثر في حدوث مقدورها، ثم بعد ذلك في إبطـال مـذهب إمـام الحرمين والقاضي، فلنبدأ أولا ببطلان مذهب الجبرية المنكرين للقدرة الحادثة.

قال علمـاؤنا: «الذي يدل على إثبات الأعراض هو بعينه يـدلّ عـلى إثبـات القـدرة الحادثة للعبد؛ فإن القدرة عرض من الأعراض، ثم بالضـرورة [يفـرق العاقـل][3] بـين

---

(1) في الأصل: وهو.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 425.

(3) سقطت من (م)، ومن (ق) سقطت الكلمة الأخيرة.

حالتيه: قادرا وعاجزا. ومن أنكر ذلك، فهو مُبَاهت. وإذا بطل مذهب الجبرية، فلنتعرض إلى أدلتنا في المسألة فنقول:

- الدليل على ذلك المعقول والمنقول:

❁ أما **المعقول**، فمن وجوه:

✓ **الأول**: أن أفعال العباد ممكنة، [وكل ممكن مقدور][1] للبارئ ـ تعالى ـ، فأفعال العباد مقدورة للبارئ ـ تعالى ـ.

بيان المقدمة الأولى: أنها لو لم تكن ممكنة، لكانت إما واجبة، أو مستحيلة، والقدرة لا تتعلق بالواجب والمستحيل، فتعين أن تكون ممكنة.

وبيان الثانية: أنه لو لم يكن كل ممكن مقدورا للبارئ ـ تعالى ـ، للزم أن تكون قدرته ـ تعالى ـ متعلّقة ببعض الممكنات، ويلزم من ذلك قصر قدرته، وتناهي مقدوراته، وقد تقدم بطلان ذلك.

✓ **والثاني**: أنه لو كان العبد مُوجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أحوال نفسه. لكنه غير عالم بتفاصيل أحوال نفسه، فوجب أن لا يكون مُوجدا لها.

بيان المقدمة الأولى: أن القادر لابد أن يصح منه [العلم][2] بوقوع ذلك الفعل بذلك المقدار أو أزيد منه أو أنقص، فوقوع العشرة مثلا دون الخمسة والعشرين، لا يكون إلا على قصد، والقصد مشروط بالعلم؛ لأن القصد إلى إيجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين، لا يتأتى إلا مع العلم بأنها عشرة. فثبت أنه لو كان مُوجِدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) سقطت من الأصل و(ق) و(م): وأثبتت من (ر).

وأمـا المقدمة الثانية: وهي كون العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه؛ فالدليل عليها: أن النائم إذا تحرك من أحد جنبيه إلى الآخر ليس له علم بعدد تلك الأفعال، ولا بكيفية تلك الحركات، وإذا كان غافلا عن إيجاده، استحال منه القصد إلى إيجاده.

✓ **والثالث**: أنه لو حصل مراد العبد، ولم يحصل مراد الله ـ تعالى ـ ـ على مـا قالته المعتزلة ـ ، لكان الله ـ تعالى ـ مقهورا، والعبد قاهرا؛ وذلك محال؛ لمـا ثبـت مـن كونـه قادرا.

✓ **والرابع**: لو جاز أن يخلق الله ـ تعالى ـ خلقا ـ على مـا قالتـه المعتزلـة ـ يفعـل في ملكه مـا لا يريد، لجاز أن يخلق الله شريكا لنفسه[1]، وهذه غاية الجهالة.

۞ وأمـا **المنقول**: فالكتاب، والسنة، والإجمـاع:

أمـا الكتاب، فآيات:

- **إحداها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2]، يريد: وعملكم.

- **وثانيهـا**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[3]؛ ووجـه الاستدلال منها: أن من المحال توارد النفي والإثبات على شيء واحد من جهة واحدة، فلم يبق إلا أن يكون المراد من الآية: "ومـا رميت اختراعا؛ إذ رميـت اكتسـابا، ولكـن الله رمى اختراعا". وإذا تعددت الجهات انتفى التناقض.

ومن آيات الهدى، والضلال، والختم، والطبع، ـ وهي نصـوص في إبطـال مـذاهب المخالفين ـ مـا لا يحصى كثرة.

فأمـا آيات الهدى؛

---

(1) (ق) و(م): في ملكه.

(2) الصافات/ 96.

(3) الأنفال/ 17.

فمنها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1]، ومعناه: طلب الاستعانة من الله على العبادة والهداية، فلو لم يكن ذلك بيده، يتفضل به على من يشاء من خلقه، لم يكن لطلب الإعانة والهداية من الله فائدة.

وأما آيات الهدى والضلال، فمنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[2]./ [ص: 202]

ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾[3].

ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[4].

وأما آيات الطبع والختم، فمنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[5]، وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾[6]، و[الآيات في][7] إضافة خلق الأعمال إلى الله ـ تعالى ـ لا تحصى كثرة.

وأما السنة، فأحاديث:

أحدها: قوله ـ ﷺ ـ: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[8].

---

(1) الفاتحة/ 4.

(2) الأعراف/ 178.

(3) النساء/ 87.

(4) الأنعام/ 126.

(5) النساء/ 154.

(6) البقرة/ 6.

(7) سقطت من (ق) و(م).

(8) تقدم تخريجه: (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

وثانيها: قوله ـ ﷺ ـ: (قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه)[1].

۞ وأما الإجماع: فهو أن الأمة قاطبة متفقون قبل ظهور البدع والأهواء على أن الله ـ تعالى ـ رَبُّ كُلِّ مَخْلُوقٍ، وإلهُ كلِّ مُحْدَثٍ، وأنهم كانوا يرغبون إلى الله ـ تعالى ـ في أن يرزقهم الإيمان، ويُجَنِّبُهم الكفر والطغيان.

وأما الرد على إمام الحرمين، فيما التزمه في آخر عمرهِ، من أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، فبكل ما تقدم من الأدلة، وإجماع الأمة على أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ.

وأما بطلان قول القاضي، في دعواه أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل، وإليه مال الأستاذ، وإن كان لا يقول بالأحوال، إلا أنه أثبت وجها واعتبارا للفعل، تؤثر فيه القدرة الحادثة، هو أن يقال له:

إن صح تعلق القدرة والإرادة بالحال على تفرّدها، فيجب نسبة تلك الحال إلى البارئ ـ تعالى ـ، وإلا فيبطل العموم الثابت له.

[وإن لم يصح كونها مقدورة على حيالها، فكيف ينسبها إلى القدرة الحادثة؟][2].

وبهذا أيضا يُرَدُّ على الأستاذ، بل هو أشد؛ إذ الاعتبار العقلي أبعد في النسبة من الحال.

انتهى الكلام في الفصل الأول.

---

(1) أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة" عن سبرة بن فاكهة، رقم: 220: 1/ 99، قال الألباني: «حديث صحيح، رجاله موثقون غير أبي مطيع الأطرابلسي، وهو صدوق له أوهام...والحديث قال الهيثمي في "المجمع": 7/ 211: "رواه الطبراني ورجاله ثقات"».

(2) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثاني:

في بيان جواز[1] إسناد جميع الكائنات إلى إرادة الله ـ تعالى ـ

اعلم أن أهل السنة اتفقوا على جواز إسنادها إليه جملة من غير تفصيل، واختلفوا في جواز إسنادها إليه تفصيلا:

فقال عبد الله بن سعيد: «لا يجوز أن يقال: "المعصية مرادة لله ـ تعالى ـ"؛ لأنه يُوهِمُ أن تكون المعصيةُ حَسَنَةً، وأن يكون الكفر والفسوق مأمورا به، غير منهي عنه، تخيّلا من أن الإرادة هي الأمر، وعند توقع الالتباس في الإطلاق. ويجب التوقف [فيه][2] على ورود الشرع به، ولم يَرِدْ به؛ وهذا كما يجوز أن يقال: "الله ـ تعالى ـ خالق كل شيء"، ولا يقال: "خالق القردة والخنازير"، وإن كانت من مخلوقاته»[3].

وقال الشيخ أبو الحسن: «يجوز ذلك بتقييدات تُزيل الإبهام؛ كقوله: "إن الله أراد المعصية معصية لغيره[4]، مذمومة قبيحة، منهيا عنها، معاقَبا عليها"»[5].

ومن أئمتنا من فصّل بين قوله: "إن الله يريد بالكافر الكفر"، وبين قوله: "يريد منه الكفر"، فأجاز الأول، ومنع من الثاني.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «ولولا نظر[6] المشيخة الذي لا يعدل بغيره، لقلت

---

(1) سقطت من (ق).

(2) لم ترد في الأصل، وأضيفت من: (ق) و(ر) و(م).

(3) عن كلام ابن كلاب هذا انظر: البغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 145-146.

(4) (ق) و(م): بعبده.

(5) عن رأي الأشعري انظر: البغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 146.

(6) (ق) و(م): نص.

بإطلاق ذلك؛ لأن الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتۡنَتَهُۥ﴾[2]، والفتنة: الكفر أو المعصية، وأيهما كان، فهو الحجة»[3].

فإن قيل: إذا قلتم: إن الله ـ تعالى ـ قضى بالكفر والمعاصي وقدّرها، فهل توجبون علينا أن نرضى بقضاء الله وقدره؟

قلنا: الواجب[4] أن نقول: "نرضى بقضاء الله وقدره [الذي أمرنا بالرضا به، ولا نرضى بقضاء الله وقدره][5] الذي نهانا عن الرضا به؛ كالكفر والمعاصي". وإنما وجب وجب هذا التفصيل؛ لأنا إن قلنا: "نرضى بقضائه وقدره الذي هو المعاصي"، خرجنا عن قول الأمة[6]؛ لأنهم أجمعوا على أن الرضا بالكفر والمعاصي لا يجوز.

وإن قلنا: "لا نرضى بقضاء الله وقدره"، خرجنا عن قولهم أيضا؛ لأنهم متفقون على أن من لم / يرض بقضاء الله، فليس من الأمة؛ فوجب فيه ما ذكرنا [من التفصيل][7]. [ص
وقد جاء في التوراة: "من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليطلب ربا سواي"[8].

---

(1) الأنعام/ 126.

(2) المائدة/ 43.

(3) ابن العربي، المتوسط، ص: 35.

(4) (ق): الجواب.

(5) ساقط من (ر).

(6) (ق): الأئمة.

(7) سقطت من (ق) و(م).

(8) مما عد حديثا قدسيا قوله ـ تبارك وتعالى ـ: (من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي فليلتمس رباً سواي). رواه الطبراني في "الكبير": 22/ 320، وذكره الألباني في "ضعيف الجامع":رقم: 4053 و4054: 4/ 591: «ضعيف جداً» و«ضعيف».

احتج المعتزلة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1]، فلو كان الكفر مرادا لله [ـ تعالى ـ، لكان][2] مرضيا له.

والجواب عن هذه الآية من وجوه:

- **أحدها**: القول بموجب الآية بناء على أن لفظ الرضا، ليس يرادف لفظ الإرادة، بل لفظ الرضا خلق الثواب والإحسان إلى من فعل الفعل الذي وقع موقع[3] الرضا، وعلى هذا تقول: "الله ـ تعالى ـ لا يرضى لعباده الكفر"؛ أي لا يخلق الثواب على الكفر، ولا يريد وجوده، ولا يثيب عليه، ولا يقبله من عباده.

- **وثانيها**: أنا وإن سلّمنا أن الرضا يرجع إلى الإرادة، إلا أنه ليس هو مطلق الإرادة، بل إرادة مخصوصة، وهي إرادة الثواب والإنعام.

- **وثالثها**: أن المراد بلفظ "العباد"، عباد[4] مخصوصون، مشرَّفون بالإضافة إلى الله ـ تعالى ـ. ويكون معناها على هذا: ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفر.

- **ورابعها**: أن الآية يحتمل أن يكون معناها: ولا يرضى لعباده الكفر أن يكون دينا لهم وشرعا مثابا عليه، ولم يرض كونه كذلك لجميع العباد.

قالوا: "فإن ضيَّقَ عليكم مضيِّقٌ الكلامَ، وقال: لابد أن تقولوا: إن المعصية: إما مرادة لله ـ تعالى ـ أو غير مرادة[5]، فإن قلتم: هي مرادة، لزمكم أن تقولوا: هي حسنة مرضية كما[6] كانت مرادة، وإن قلتم: هي غير مرادة، فقد سلّمتم مذهب المعتزلة".

---

(1) سورة الزمر آية 8

(2) ساقط من الأصل.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) زاد (ق): له.

(6) (ر): لما.

قلنا له في الجواب: إنك تُلزمنا مـا ليس بمذهب لنـا؛ فـإن أحـدا لم يـرض بـإطلاق القول فيه على مـا وقعت المطالبة به.

ثم نلزمهم مـا هو أشنع منه؛ وهو: أنا نقـول لهـم: "الله ـ تعـالى ـ هـل أراد المعصـية قبيحة مذمومة، أم أرادها حسنة[1]؟".

[فإن قالوا: "إنه يريدها حسنة"، لزمهم أن يقولوا: "إنه أرادها قبيحة مذمومة"][2]، فينقلب عليهم السؤال، فجوابهم هو جوابنا.

فائدة: في الرضا بالقضاء، وعدم الرضا بالقضاء

قال الشهاب القرافي: «اعلم أن كثيرا من الناس يلتبس عليهم الفَـرْقُ بينهمـــا، فـلا يفرِّق بين السخط [بالقضاء، وعدم][3] الرضا به، والسخط بالمقضي وعدم الرضا به.

اعلم أن السخط بالقضاء حرام إجمـاعا. والرضاء بالقضاء واجب إجمـاعا، بخـلاف المقضي. والفرق بين القضاء والمقضي، والقدر والمقدور؛ أن الإنسان إذا ابـتلي بمـرض، فتألم من المرض بمقتضى طبعه، فهذا ليس عدم رضا بالقضاء، بل عدم رضا بالمقضـي.

فإن قال: أي شيء عملتُ حتى أصابني هذا وصادفني، ومـا كنت اسـتأهل هـذا؟! فهذا عدم رضا بالقضاء.

فنحن مأمورون بالرضا بالقضاء، ولا نتعرض لجهة ربنا، إلا بـالإجلال والتعظـيم، ولا نعترض عليه في ملكه. فالمقضيُّ والمقدور أثـر القضـاء والقـدر، والواجـب الرضـا بالقضاء فقط. وأما المقضيُّ، فقد يكـون الرضـا بـه واجبـا؛ كالإيمـــان والواجبـات إذا

---

(1) زاد في (ق) و(م): مرضية.

(2) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق) و(م).

قدرها الله ـ تعالى ـ للإنسان، وقد يكون مندوبا في المندوبات، وحراما في المحرمات، والرضا بالكفر كفر، ومباحا في المباحات.

وأما بالقضاء، فواجب على الإطلاق من غير تفصيل؛ فمن قضي عليه بالمعصية والكفر، فالواجب عليه أن يلاحظ جهة المعصية والكفر، فيكرههما. وأما قدرة الله فيهما، فالرضا ليس إلا، ومتى سخِطَه[1] وسفَّه الربوبية في ذلك كان معصية وكفرا منضما إلى معصية، وكفره على حسب حاله في ذلك. فتأمل هذه الفروق»[2].

قوله: «**ومن الجائزات خلق الأعمال**»:

هذا منه إشارة إلى المعتزلة الذين يقولون: "إن العبد يخلق أفعاله، وإذا كانت مخلوقة له، استحال أن تكون مخلوقة لله ـ تعالى ـ.[3] فلذلك قال: «**ومن الجائزات خلق الأعمال**»؛ أي ومما يجوز على الله ـ تعالى ـ خلق الأعمال، الكائنة في محل العباد، والأعمال هنا كناية عن الأفعال المأمور بها، أو[4] المنهي عنها / . [ص: 204]

قوله: «**فلا يجب عليه ـ تعالى ـ فعل**»:

هذا أيضا إشارة منه إلى من أوجب على الله ـ تعالى ـ أفعالا، وحظر عليه أفعالا، وأوجب عليه مراعاة المصالح الدينية، وغلا بعضهم، فأوجب عليه مراعاة المصالح الدنيوية، وحكموا عليه بما يحكم به على العباد، وهو مناف لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[5].

---

(1) سَخِطه وسَخِط عليه، سَخِطه سَخَطًا، وسُخْطًا: كَرِهَه، وغضِب عليه، ولم يرضه.

(2) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق: 4/ 228.

(3) زاد في (ق): أي.

(4) في غير الأصل: الواو بدل أو.

(5) سورة الأنبياء آية 23.

وقد أوجبوا على الله ـ تعالى ـ قبول توبة من تاب، والجزاء على الأعمال، كما يجب للأجير أجرته على من استأجره، ويجب عليه أيضا كمال عقل من أراد تكليفه، وإقداره، وإزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كُلِّف به. فعلى هذا يكون الطلب للخلق بجميع ذلك حقا واجبا عليه، حتى لو أخل به كانت لهم خصومة ومطالبة بما هو حق لهم عليه. فلأجل هذا قال النبي ـ ﷺ ـ: (القدرية خصماء الله في القدر)(1).

ومذهب أهل السنة أن الله ـ تعالى ـ لا يجب عليه شيء.

والدليل على ذلك: أنه لو وجب عليه، لا يخلو: إما أن يجب وجوبا عقليا، أو شرعيا.

فإن وجب وجوبا **عقليا**، كان لا أوَّل له؛ إذ لا معنى للواجب العقلي، إلا أنه لا أوَّل له، وليس في العقل واجب الوجود إلا الله ـ تعالى ـ وصفاته.

وإن قالوا بذلك صيَّروا الواجب على الله قديما، وفي ذلك إلحاق الحادث بالقديم، وهو تهافت.

وإن كان واجبا **شرعيا** فهو محال من وجهين:

- **أحدهما**: أن الواجب الشرعي يستدعي موجبا يجب بأمره، ويتعالى الله أن يكون مأمورا.

---

(1) ذكره الشهرستاني في "الملل والنحل": 1/ 43. لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث. وما هو قريب منه حديث: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد: ألا ليقم خصماء الله، وهم القدرية). قال الألباني: «ضعيف، أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة"، ص: 336، والطبراني في "المعجم الأوسط": رقم: 6510: 6/ 317، من طريق بقية: حدثنا حبيب بن عمر عن أبيه عن ابن عمر عن أبيه: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: فذكره. قلت: وهذا إسناد ضعيف، حبيب بن عمر ـ وهو الأنصاري ـ؛ قال الدارقطني: "مجهول"". قلت: وأبوه عمر الأنصاري لم أعرفه. والحديث في "المجمع": 7/ 206، من رواية الطبراني في "الأوسط" وقال الهيثمي: "وبقية مدلس، وحبيب بن عمرو ـ كذا ـ مجهول". قلت: بقية قد صرح بالتحديث فبرئت ذمته منه، فالعلة من شيخه». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم: 2582: 6/ 92.

- **والثاني**: أنه لو كان ترقب[1] في أمره خوف العقاب، إذن تركه. والله ـ تعالى ـ يتنزه عن ذلك.

وإذا بطل أن يجب بالإيجاب[2] العقلي والشرعي، لم يكن للإيجاب معنى مفهوم[3].

قوله: «**ولا يتحتم عليه ثواب**»:

هذا أيضا إشارة إلى من يقول من القدرية: "إن العبد إذا فعل الطاعات، وجب على الله ـ تعالى ـ أن يثيبه حتما، ودِيناً لازما، وإذا فعل المعاصي [4]أن يعاقبه، ويحبط عمله، وانحتم الوجوب".

يقال: حتمت عليه الشيء: أوجبته، والحتم أيضا: القضاء.

قوله: «**فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل**»:

اعلم أن «**الثواب**» هو «**إيصال النفع إلى المكلف على طريق الجزاء**».

و«**العقاب**» هو «**إيصال الألم إلى المكلف على طريق الجزاء**». وهذا أيضا أتى به على الجواز، ذكره في مقابلة القول بالوجوب.

وقوله: «**عدل**»؛ قال علماؤنا: «"**العدل**" ضد الجور، ورجل "**عادل**": إذا كان مستقيم الطريقة. و"**العادل**" هو الذي لا يميل به الهوى، ولا يجور في الحكم، والجائر عكسه».

وقيل: «"العادل" هو «من تصرف في ملكه، والجائر من تصرف في غير ملكه».

---

(1) (ق): لترقب: (ر): توقف، (م): يترقب.

(2) في الأصل: بالإيجاد؟؟.

(3) في الأصل وغيره: مفهوما.

(4) زاد في (ر): وجب.

واختلف العلماء في معنى **العدل** على ثلاثة أقوال:

- **الأول**: قالوا: «**العدل فعل ما للفاعل أن يفعله**».

- والثاني: «**أن العدل هو كل فعل وقع من الفاعل لم يتعد فيه أمر آمر، ولا نهي ناه**».

- **والثالث**: «**العدل ما فعله له الفاعل، وكان مالكا[1] لفعله**».

والعبارة الأولى أوجز وأحق بالبيان؛ لأنها تعمّ القديم والحادث.

قال ابن العربي: «العدل اسم من أسماء الله ـ تعالى ـ لم يَرِدْ في القرآن، لكن وَرَدَ في حديث أبي هريرة[2]»[3].

واختلف العلماء في وجه تسمية البارئ ـ تعالى ـ بـ"العدل":

فمنهم من قال: «معناه: ذو العدل».

ومنهم من قال: «إنه اسم للفاعل، سمى به الفعل؛ كقولهم خصم، وزور، وضيف».

واعلم أنك إذا عرفت أن البارئ ـ تعالى ـ موصوف بالعدل، فله أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[4]، فلو عذب الخلق أجمعين من نبيء مرسل، وملك مقرّب، وعبد صالح؛ كتعذيبه للكفار والعصاة، لكان ذلك عدلا منه. كما لو أنعم على الخلق أجمعين في جنانه، لكان ذلك فضلا منه. فعذابه للجميع عدل، ورحمته للجميع فضل، وتنويعه لهم فرقتين: فريق في الجنة، وفريق في

---

(1) في الأصل: ملكا.

(2) تقدمت الإشارة إليه في الأسماء الحسنى: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(3) انظر : ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 286.

(4) الأنبياء/ 23.

السعير؛ [أحده فضل، والآخر عدل][1]. وعن هذا قال علماؤنا: «ونعوذ بالله من عدله، ونسأله من فضله، ونرغب إليه في أفضل وجهي حِكْمَتِه».

[ص: 205] قوله: «﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2]»: / هذه الآية هي عمدة أهل السنة في هذا الباب.

واعلم أن هذا الباب[3] تعارضت فيه الأدلة، وقد استدل الخصوم فيها من القرآن بعشرة أوجه على أن العبد يخلق أفعاله. وقد استدلوا بالسنة، والإجماع أيضا على ذلك:

فأما الإمام فخر الدين، فرأى[4] أن الأدلة متعارضة، والإشكالات واردة، ثم قال:

«فإن قيل: هَبْ أن الإشكال لازم على الجميع، فما الحيلة لنا ولَهُمْ في دَفْعِه؟

قلنا في الجواب: الحيلة في ذلك ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾»[5].

انتهى الكلام في الأصل الثاني من الأصول المذكورة[6].

---

(1) كلمة غير واضحة في النسخ وما أثبتنا هو الصواب من (ر).

(2) الأنبياء/ 23.

(3) في (ق) و(م): هذه المسألة.

(4) (ر): أي.

(5) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 232.

(6) زاد (م): وأفضت النوبة إلى القاعدة الرابعة، وهي الأصل الرابع من الأصول .





المباحث العقليّة في شرح معاني العقيدة البرهانيّة

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي
(ت 734هـ/1334م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علال البختي

المجلد الثالث

[باب:
جواز ابتعاث الرسل][1]

قوله: «ومن الجائزات ابتعاث الرسل، وتأييدهم بالمعجزات، ولها شرائط، منها:

- أن تكون فعلا لله،
- خارقة للعادة،
- وأن يقع التحدي بها،
- وأن تكون موافقة للدعوى،
- وأن يعجز المتحدون عن المعارضة والإتيان بمثلها.

ومن أحكام الأنبياء - عليهم السلام - وجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة عقلا، وعما سوى ذلك من الكبائر إجماعا.

وقد تحدى سيد الأولين والآخرين محمد - ﷺ - بضروب من المعجزات منها:

- القرآن العظيم،
- وانشقاق القمر،
- ونطق العجماء،
- وتكثير القليل،
- ونبع الماء بين أصابعه - عليه السلام -

---

1) هكذا جاء هذا العنوان في (م).

- **وإنباؤه عن الغيوب التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي؛ إذ ظهرت موافقة لدعواه، وامتنعت المعارضة عن الخلائق أجمعين.**

وكل ذلك معلوم ضرورة»

قال الشارح ـ غفر الله له ـ: هذه قاعدة النبوات، ويشتمل الكلام فيها على خمسة فصول:

- الفصل الأول: معنى الرسالة والنبوة.
- والثاني: في حكم البعثة عقلا.
- والثالث: في حقيقة المعجزة وما يتعلق بها من الأحكام.
- والرابع: في عصمة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ.
- والخامس: في إثبات نبوة نبينا محمد ـ عليه السلام ـ.

وكلام أبي عمرو يتضمن أربعة فصول من هذه الفصول، على ما يأتي التنبيه عليه في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

فأما:

الفصل الأول: [معنى الرسالة والنبوة]

فالكلام فيه في مسألتين:

المسألة الأولى:

في حقيقة الرسالة لغة وشرعا

فأما مدلولها لغة؛ فـ«**الرسالة**» مأخوذة من المتابعة؛ يقال: ["لبن رِسْلٌ"؛ إذا تتابع

درّه[1]][2]. ويقال لمن كان على حالة حسنة، فأراد مفارقتها: "على رِسْلِك"؛ أي تابع ما كنت عليه. ومنه: "جاء الناس أرسالا"؛ إذا اتبع بعضهم بعضا.

وأما مدلولها شرعا، فيستدعي ذلك معرفة "الرسول"، و"المرسِل"، و"المرسَل إليه"، و"المرسَل به"، و"الإرسال".

فأما «**الرسول**»: فاختلفت عبارات العلماء فيه[3]:

- فمنهم من قال: «**الرسول من أُمِرَ بالتبليغ عن الله ـ تعالى ـ ووجب له الاتباع**».

- ومنهم من قال: «**هو من أتى بشرع على الابتداء**»، أو «**من أتى بنسخ بعض الأحكام من شرع متقدِّم**». ويطلق أيضا على: «**من أتى بتأكيد شرع متقدِّم، والحث عليه، ودعا إلى إحيائه**».

- وقيل: «**هو المتحمِّل بالرسالة إلى الأمة**».

وأما «**المرسِل**»، فهو: «**من له الرسالة، وهو الشارع**».

وأما «**المرسَل إليه**»، فهو من أُرْسِلَ إليه الرسول، وهو «**العباد المكلَّفون**».

وأما «**المرسَل به**»، فهي «**الرسالة**».

و«الرسالة» هي «**قول الله ـ تعالى ـ لمن اصطفاه من عباده: "أرسلتك وبعثتك، فبلّغ عني"**».

وقيل: «**الرسالة**» هي «**إيصال خطاب الله إلى الرسول**».

---

(1) بياض في (ق).

(2) ساقط من (م).

(3) في غير الأصل: في معناه.

وأما «الإرسال»؛ فهو «**تحمل بالرسالة**».

المسألة الثانية:

في النبوة

والكلام فيها في مدلولها لغة واصطلاحا.

فأما مدلولها لغة، فالنبوة على وجهين: مهموزة، وغير مهموزة.

فأما في لغة من همز، فهي مأخوذة من النبإ، وهو الخبر. وقد لا تهمز[1] على هذا التأويل[2] ـ[3]تسهيلا. والمعنى: أن الله أطلعه على غيبه، وأعلمه أنه نبيه، فيكون نبيه: منبأ؛ فعيل بمعنى مفعول، أو يكون مخبرا عما بعثه الله به، ومنبئا بما أطلعه الله ـ تعالى ـ عليه. ويكون فعيلا بمعنى: / فاعل. [ن: 206]

وأما في لغة من لم يهمز، فهي مأخوذة من النَّبْوَة، وهي ما ارتفع من الأرض، ومنه قولهم: "نبا الشيء عن الشيء"؛ إذا ارتفع عنه، ويكون معناه: أن له عند الله رتبة شريفة، ومكانة نبيهة منيفة[4]، فالوصفان في حقه مؤتلفان.

وأما مدلول «النبوة» في الاصطلاح، فلهم فيها تعريفات:

- الأول: «**أن النبي هو المخبر عن الله ـ تعالى ـ، المؤيَّد بالمعجز[5] الدال على صدقه**».

- والثاني: «**أن النبي من يعلم كونه نبيا، والنبوة علمه بنبوته**».

---

(1) (ر): ينهمز.

(2) (ر): القول.

(3) زاد في (ر): وقيل.

(4) سقطت من (م).

(5) (ق) و(م): بالمعجزات.

- والثالث: «**أن النبي هو العالم بربه، والنبوة علمُه بربه**».

- والرابع: «**أن النبوة سِفارة العبد**[1] **بين الله ـ تعالى ـ وبين الخلق**».

قال سيف الدين: «والحق ما ذهب[2] إليه الأشاعرة من أن النبوة ليست راجعة إلى ذات النبي، ولا إلى عَرَض من أعراضه المكتسبة، ولا إلى علمه بربه، بل هي موهوبة من الله، ونعمة منه على عبده، وهي خَلْقُهُ متأهِّلا للرسالة والنبوة؛ وحاصلها أنها راجعة إلى قول الله ـ تعالى ـ لمن اصطفاه من عباده: "قد نبأتك، وجعلتك رسولي إلى من أريد"»[3].

---

(1) سقطت الكلمة من (ر).

(2) (م): ذهبت.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 12-13.

[الفصل الثاني:
في حكم البعثة عقلا]

قوله: «**ومن الجائزات ابتعاث**[1] **الرسل**»:

هذا هو الفصل الثاني من الفصول الخمسة[2]، ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:
في معنى الابتعاث لغة واصطلاحا

فأما معناه لغة، فقال في «*مختصر العين*[3]»: «**البعث: الإرسال**[4]، قال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾[5]. والبعث الإرسال، وبعثته من نومه، فانبعث. ويقال: "بعث، وانبعث" بمعنى واحد؛ كما يقال: "كسب، واكتسب" بمعنى واحد».

وقال غيره: «"**البعث**": **الإثارة**، يقال: "بعث الشيء من مكانه؛ إذا أثاره، ومنه: بعث الموتى».

وأما مدلوله في الاصطلاح: «**هو عبارة عن تكليف الرسل بتبليغ الأحكام الشرعية**».

---

(1) (م): انبعاث.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل: الغير؟؟!.

(4) الزبيدي، مختصر العين، تح: عبد العزيز الحميد، ص:187.

(5) الجمعة/ 2.

وقيل: «هو تحريك الشيء بعد سكونه في إزعاج واستعجال، والبارئ ـ تعالى ـ هو **الذي يحرك الرسل لدعاء الخلق إلى اتباعهم**».

المسألة الثانية:

في حكم البعثة

اعلم أن المتكلمين اختلفوا في البعثة:

- فالذي ذهب إليه أهل السنة أنها جائزة.
- وذهب الفلاسفة إلى أنها **واجبة عقلا**.
- [وذهبت البراهمة والصابئة والتناسخية إلى أنها **ممتنعة عقلا**][1].

وأما المعتزلة، فمنهم من قال **بوجوب البعثة مطلقا**.

ومنهم من فصَّلَ وقال: «إذا علم الله أنه لو بعث رسولا إلى أمة من الأمم آمنوا به، كان الإرسال **واجبا عقلا**، لما فيه من الاستصلاح. وإن علم أنهم لا يؤمنون به، فالإرسال إليهم يكون **حسنا غير واجب**».

ومنهم من فصّل بين أن تكون شريعة المتقدم مندرسة أو غير مندرسة؛ **فجوّز في الأول، ومنع في الثاني**.

احتج **أهل السنة على الجواز العقلي** بأن قالوا: «لا معنى للرسالة غير قول الله ـ تعالى ـ لمن اصطفاه من عباده: "أرسلتك، فبلغ عني!"، ولا يخفى جواز ذلك عقلا، ولهذا فإنا لو فرضنا وقوع ذلك أو عدمه، لم يلزم منه محال لذاته، ولا معنى للجواز إلا ذلك.

---

(1) هذا السطر ساقط من (م): .

واستدل بعض العلماء على الجواز بأن قال: إن لله - تعالى - أن يفعل في عباده ما يشاء لعموم قدرته، واطراد حكمته، ومن جملة ذلك إرسال الرسل بالمشروعات، والتكليف بالعبادات.

وإذا ثبت الجواز، بطل كونها واجبة بالعقل، أو ممتنعة بالعقل.

المسألة الثالثة:

في فوائد البعثة

اعلم أن الأشياء قسمان: منها ما **يستقل العقل بإدراكه**، ومنها ما **لا يستقل به**.

۞ **والأول**: كعلمنا بافتقار العالَم إلى صانع حكيم، وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد لدليل العقل بدليل النقل، وقطع عُذر المكلَّف من كل الوجوه على ما قال - تعالى -: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[1].

والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة في تلك[2] الحجة:

- **أحدها**: أن يقولوا: إن كان الله - تعالى - كلّفنا بالعبادة، فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدها منا، ما هي؟ وكم هي؟ وكيف هي؟ فإنه وإن كان وجب [ص: 207] أصل/ الطاعة في العقل، لكن كيفيتها غير معلومة لنا. فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر، فإنه إذا بيّنوا الشرائع، زالت أعذارهم.

- **وثانيها**: أن يقولوا: "إنك ركّبتنا تركيب سهو وغفلة، وسلّطت علينا الهوى والشهوة، فهلا أمددتنا[3] يا إلهنا بمن إذا سهونا نبهنا، وإذا مال بنا الهوى منعنا،

---

(1) النساء/ 165.

(2) في الأصل: ذلك؟.

(3) (ر): أمرتنا.

ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وهوانا، كان ذلك إغراء[1] لنا على تلك القبائح".

- **وثالثها**: أن يقولوا: "هَبْ أنا بعقولنا علِمنا حسن الإيمان وقبح الكفران، ولكن **لا** نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عذبته[2]، ومن فعل الحسن أثبته، لاسيما وكنا نعلم **أن** لنا في فعل القبيح لذة ليس لك فيها مضرة".

فلا جرم لم يكن وجود[3] العلم بالحسن والقبح داعيا ولا[4] وازعا[5]، أما بعد البعثة **فتندفع** هذه الآثار[6]، وتكون البعثة قطعا لعذر المعاندين من هذه الوجوه.

⊛ وأما فائدة البعثة **فيما لا يستقل العقل بإدراكه**: فقد ذكروا فيه وجوها:

- **أحدها**: أن المكلّف يبقى خائفا، فيقول: "لو اشتغلت بالطاعات [كنت][7] **متصرِّفا** في ملك الله ـ تعالى ـ بغير إذنه. ولو لم نشتغل بها، فربما عُذِّبت"، فيبقى في **الخوف** على التقديرين. وعند البعثة، يزول هذا الخوف.

- **وثانيها**: أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا في نفسه؛ فإن **النظر** إلى وجه العجوز قبيح، وإلى وجه الحسن[8] حسن، وليس كذلك في **الشرع**.

(1) (ق): إقرارا.
(2) (ر): أدبته.
(3) (ر): مجرد.
(4) (ر): ولكن.
(5) (ق): وارعا.
(6) (ق): الإشارة.
(7) في الأصل: كيف.
(8) (ق): الحسناء.

- **وثالثها**: أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء ودواء، ومنها سم. والتجربة لا تفي[1] بمعرفتها إلا بعد طول، ومع ذلك [ففيها][2] خطر على الأكثر. وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها، ومنافعها، ومفاسدها من غير ضرر ولا خطر.

- **ورابعها**: أن الإنسان بطبعه يريد الاجتماع، وهو مظنة التنازع، والتنازع يفضي إلى التقاتل[3]. فلابد من شريعة تكون مرغِّبة في الطاعات، وزاجرة عن السيئات.

- **وخامسها**: لو فرض كيفية العبادة إلى الخلق، فربما تأتي كل طائفة بوضع خاص، ويتعصّبون لذلك، ويفضي إلى الفتن. أما وضع الشريعة فلا يتأتى ذلك فيه.

- **وسادسها**: أن العقول متفاوتة، والكمال نادر، والأسرار الإلهية عزيزة، فلابد من بعثة الأنبياء، وإنزال الكتب عليهم؛ إيصالا لكل مستعدّ إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه.

- **وسابعها**: الهداية إلى الصناعات [النافعة][4]، قال ـ تعالى ـ في داود ـ عليه السلام ـ: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُحْصِنَكُم﴾[5]. ولا شك أن الحاجة إلى الصناعة أشد من غيرها، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

- **وثامنها**: أنه لابد في المَعِيشَة من عِلْمَي: الأخلاق، والسياسة، فلابد من البعثة لتعليمها، ولهذا قال الله ـ تعالى ـ لنبيه ـ عليه السلام ـ: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَامُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾[6].

---

(1) (م): تحكم.

(2) في الأصل: ففي؟؟.

(3) (م): والنزاع مظنة التقاتل؛ لأنه يفضي إلى الخصام؟؟!.

(4) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ق) و(ر).

(5) الأنبياء/ 79.

(6) الأعراف/ 199.

- **وتاسعها**: أن كل جنس من الأجناس تحته أنواع، ولابد أن يكون في تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها[1]، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، [والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء، والأعضاء رئيسها: القلب، وخليفتها: الدماغ، ومنه تثبث[2] القوى على سائر البدن][3]. فهكذا الإنسان، لابد فيه [من][4] رئيس، والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط؛ وهو السلطان، أو على الباطن؛ وهو العالِم، أو عليهما جميعا؛ وهو النبي، [أو من يقوم مقامه. فالنبي][5] يكون كالقلب في العالم، وخليفته كالدماغ، وهو أن القوى المذكورة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذا قوة البيان والعلم إنما تفيض بواسطة خليفة على جميع أهل العالم.

فهذه فوائد البعثة.

قوله: «**ومن الجائزات ابتعاث الرسل**»:

الجائزات جمع جائز، وقد تقدّم أن الجائز هو «**الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا فرض عدمه محال لذاته**».

قوله: «**ابتعاث الرسل**»:

قد تقدم الكلام على "الابتعاث".

و«**الرسل**»؛ جمع رسول، والرسول/ هو من أمر بتبليغ الأحكام عن الله ـ تعالى ـ، [ص: 208] ووجب له الاتباع.

---

(1) (ر): أسفلها.

(2) في غير الأصل: تبث، وفي (ر): تمت.

(3) الموجود بين معقوفتين سقط من (ق).

(4) ساقط من الأصل.

(5) سقطت من (ق).

انظر لأي شيء عبّر هنا بالرسل، وقال بعد هذا: «**ومن أحكام الأنبياء ـ عليهم السلام ـ**»؛ فعبر بالأنبياء، ولم يعبر بالرسل؟

وأجيبَ عنه من وجهين:

- أحدهما: أنه يحتمل أن يكون من مذهبه أن الرسالة والنبوة بمعنى واحد؛ [وهذه المسألة قد اختلف العلماء فيها على قولين:

- **أحدهما**: أن الرسالة والنبوة بمعنى واحد][1].

- **والثاني**: أنهما متباينان من وجه، مجتمعان من وجه؛ إذ قد اجتمعا في النبوة التي هي الاطلاع على الغيب، وافترقا في زيادة الرسالة للرسول؛ وهي الأمر بالإنذار.

- **والوجه الثاني**: أنه عبر في البعثة بالرسالة، وهي أخص من النبوة، ويلزم من وجود الأخص وجود الأعم، وعبّر في باب العصمة بالنبوة، وهي أعم من الرسالة. والقاعدة أن كل ما ثبت للأعم من الأوصاف، فهو ثابت للأخص، وليس كل ما ثبت للأخص ثبت للأعم، وقد ثبتت العصمة للأنبياء، فيلزم ثبوتها للرسل؛ فلأجل هذا عبر بالرسالة في باب البعثة، وعبر بالنبوة في باب العصمة، ليجمع بين المعنيين في الذِّكْر، فذكر في كل باب ما يناسبه من المعنى، والله اعلم.

قوله: «**وتأييدهم بالمعجزات**»:

«**التأييد**»: التقوية، يقال: "آد يئيد أيدا"[2]، قوي واشتد. ويقال: "أيدته تأييدا"؛ أي قويته.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) في الأصل: "أيدته أيدا"؟؟

[الفصل الثالث: في معنى المعجزة]

وقوله: «**بالمعجزات**»؛ جمع معجزة.

هذا هو الفصل الثالث من الفصول الخمسة المذكورة في معنى المعجزة[1]، وما يتعلق بها من الأحكام، ويشتمل الكلام فيها وعلى ما يضاهيها على عشرة مسائل:

- **المسألة الأولى**: في مدلول المعجزة لغة واصطلاحا.
- **والثانية**: في أقسامها.
- **والثالثة**: في أركانها.
- **والرابعة**: في شروطها.
- **والخامسة**: في وجه دلالتها على صدق الرسول.
- **والسادسة**: هل يجوز وقوعها على أيدي الكذابين أم لا.
- **والسابعة**: في الكرامة.
- **والثامنة**: في السحر.
- **والتاسعة**: في الكهانة.
- **والعاشرة**: في إثبات الجن والشياطين.

المسألة الأولى:

في مدلولها لغة واصطلاحا

فأما مدلولها لغة، فقال صاحب «**التذكرة**»: «المعجزة مأخوذة من الإعجاز؛ وهي مصدر أعجز، يعجز، إعجازا، واسم الفاعل منه: معجز؛ وهي عبارة جارية على[2]

---

(1) (م): النبوة.

(2) (ق) و(ر): جائزة في.

التجوّز؛ فإن "**المُعْجِز**": "**فاعل العَجْز**"، و"**المُعْجِزَة**" غير فاعلة العجز، وإنما المراد بذلك أن "**الخلائق يمتنع عليهم معارضتها، كما يمتنع عليهم اكتسابها عند قيام العجز بهم**".

ثم في تسمية المتحدّين بها: "**عَجَزَة**" مجاز آخر؛ لأن "العاجز": "**من قام به العجز، وكان مقارنا للفعل المعجوز عنه**"، ولو كان الاسمُ جاريا عليها حقيقة، وتسميةُ من امتنّع عليه الفعل عاجزا حقيقة، لكانت المعجزة قد فعلت فيه عجزا كان به عاجزا، وكانت المعارضة قائمة به، وهو عاجز عنها؛ لأن[1] من ضرورة ثبوت العجز، مقارنة الفعل المعجوز عنه. ولما كان الأمر بخلاف ذلك، عُلم منه صحّة ما بيَّناه؛ وهو أن المعجز حقيقة هو "**فاعل العجز**"، وهو الله ـ تعالى ـ، وأن إطلاق العجز على انتفاء القدرة، مجاز».

وقال سيف الدين: «"**المعجز**" مأخوذ من العجز. وفي الحقيقة إنما يطلق على الله ـ تعالى ـ؛ لكونه خالق العجز، وتسمية الفعل الخارق للعادة "**معجزا**"؛ إنما هو بطريق المجاز؛ حيث ظهر تعذر المعارضة من المبعوث إليهم عند ظهوره، وإن لم يكن هو الموجب لذلك العجز؛ تسمية للشيء بما يدانيه؛ وهو منه بسبب»[2].

وقال أبو إسحاق بن دِهاق: «واعلم أن الفرق بين كون العبد عاجزا على الحقيقة، وبين كونه عاجزا مجازا حتى يقطع[3] بأن العاجز على الحقيقة عاجز بعجز قائم به يتعلق بالمعجوز عنه، والمعجوز عنه إنما يكون من مقدورات العبد، ومقدوره[4] يكون في محل قدرته. فيجب على هذا الأصل أن يكون المعجوز عنه في محل العجز، ومن قواعد

---

(1) (ر): إلا من.

(2) الآمدي، غاية المرام، ص: 333.

(3) (م): يقع.

(4) (ق): ومقدورات.

المقدور للعبد أن يقارن القدرة من غير تقدّم ولا تأخر. [وإذا كان كذلك، فينبغي أن **يكون** العجز مع المعجوز عنه من غير تقدُّم ولا تأخُّر][1]. فلو عجز المتحدّون عن **المعارضة**، / لوُجِدَت المعارضة منهم[2]، والعجز متعلِّق بها، وتسمية المتحدّين [ص: 209] **عاجزين**؛ إنما هو على سبيل المجاز.

هذا إن كان الذي وقع عليه[3] الإعجاز من مقدور البشر، وأما إن كان مما لا تتعلّق **به** قدرة العبد، فلا يجوز أن يتعلّق العجز به، كما لا يجوز تعلُّق القدرة به؛ فإن العجز **إنما** يتعلّق بما تتعلّق القدرة به على [البدل؛ إذ][4] لا واسطة بين القدرة والمعجزة.

ووجه تسمية الآية معجزة مجازا، هو أن العرب قد تسمي الشيء باسم ما كان من **سببه**. ولما كانت الآية التي تحدى بها الرسول يمتنع على غيره أن يأتي بها على حكم **المعارضة**، سمّيت: "معجزة"، وعلى الحقيقة المعجِزُ هو الله ـ تعالى ـ؛ بأن يخلق عجزا **يكون** المحل به عاجزا، فنقول: "الله ـ تعالى ـ أعجزه"، كما نقول: "أعلمه"»[5].

وأما مدلولها في الاصطلاح، فللعلماء فيه تعريفات:

– الأول: قال الإمام فخر الدين: «**المعجز أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، [مع عدم المعارض]**».

قال: «وإنما قلنا: «**أمر**»؛ لأن المعجز قد يكون إتيانا[6] لا بالمعتاد، وقد يكون منعا **من** المعتاد.

---

(1) ساقط من الأصل و(ر).

(2) (م): بينهم.

(3) (ق) و(ر): به.

(4) (ر): على القول أنه؟؟؟.

(5) أبو إسحاق بن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 73.

(6) (م): إثباتا؟؟!.

وقولنا: «**مقرون بالتحدي**»][1]، لئلا يتخذ الكاذب [2]معجزة[3] من مضى حجة[4] لنفسه، وليتميز عن الكرامة، والإرهاص.

وقولنا: «**مع عدم المعارض**»؛ ليتميز عن السحر والشعبذة»[5].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «"**المعجز**": "**كل أمر دل على صدق من ادعى النبوة**"».

وقيل: «"**المعجز**": "**كل أمر ناقض للعادة، يظهر على يدي مدعي النبوة زمن التكليف، مقترنا بالتحدي في دعوى النبوة على جهة الابتداء، متضمنا لتصديقه**"».

المسألة الثانية:

في أقسام المعجزة

وهي عند العلماء تنقسم قسمين:

- أحدهما: **وجود غير المعتاد**؛ كاليد البيضاء، وقلب العصا، وفلق البحر، وإحياء الموتى.

- **والثاني: المنع من المعتاد**؛ مثل أن يقول المدعي للنبوة: "آيتي أن لا يتحرك أحد في هذا الإقليم"، مع سلامتهم وقدرتهم على الحركة.

ومن هذا القبيل ما وُجد في التيه، وهو المنع من قطع الطريق، ومنه المنع من العساكير يوم بدر، ومنع السِّحر من التخييل.

وقد جرت[6] العادة به، وإذا تقرر بأنها قسمان، ففي المعرفة بوجودها طريقان:

---

(1) الموضوع بين المعقوفتين سقط من الأصل: وأضفناه من (ق) و(ر).

(2) زاد في (ر): بعض.

(3) في الأصل: بعجز وما أثبتناه من (ق) و(ر).

(4) في الأصل: بحجة.

(5) الفخر الرازي، المحصل، ص: 301.

(6) (م): تقررت.

- **أحدهما**: المشاهدة والإدراك بالحس.

- **والثاني**: النقل بالتواتر إلى من [لا][1] يدركها بالمشاهدة؛ لأنهم لا يعرفونها إلا بالنقل إليهم.

وقد خُصّت معجزة نبينا محمد ـ ﷺ ـ بأن يعرفها كل عصر كما عرفها العصر الأول بالسماع، واستوى فيها العدو، والولي، والشاهد، والغائب، إلى يوم القيامة.

المسألة الثالثة:

في أركان المعجزة

قال أبو إسحاق بن دهاق: «دلالة المعجزة تنبني على ثمانية أركان؛ منها استدلالية، ومنها ضرورية متواترة، ومنها [محسوسة، ومنها ما يُدْرَكُ][2] بضرورة العقل من ارتباط الشرط بالمشروط.

فأما النظريات الاستدلالية؛ فمنها:

- **العلم بحدث العالم**: وقد تقدمت الدلالة على حدوثه؛ والغرض من ارتباط حدث العالم بتحقيق دلالة المعجزة هو: أن المعجزة لابد أن تكون فعلا، فما[3] لم يكن الناظر عالما[4] بحدث العالم، لم يعتقد في الوجود فعلا أصلا؛ وهؤلاء هم الفلاسفة القائلون بقدم العالم، فهؤلاء [انسد][5] عليهم طريق النظر في المعجزات.

- ومنها: **النظر في أن العبد لا يخلق أفعاله، وأنه لا فاعل إلا الله**: والغرض من ارتباط هذا بدلالة المعجزة، هو أن من اعتقد أن غير الله يفعل ويوجد، ثم نظر إلى

---

(1) سقطت من الأصل و(ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ر): فمتى.

(4) (ر): قائلا.

(5) في الأصل: انشد؟؟.

المعجزة التي تظهر على يد المتحدّي بها، يتوهم أن من ظهر على يديه، أنه صدر عنه، وأنه فاعله ـ كما زعم أهل القدر ـ، فلا بد من العلم بأن المعجزة مخترعة لله ـ تعالى ـ بقدرته.

- ومنها: **العلم بأن العوائد مرتبطة في جميع خلق الله، وأن الله ـ تعالى ـ قادر على نقض تلك العوائد وخرقها:** ومهما لم يَحْصُلِ العلمُ بذلك، لم يُعْلَمِ انخراقُ العوائد.

⊛ **وأما ما يعلم ضرورة بالتواتر:**

- فهو أن النبي إذا ادعى النبوة، وتحدى بها، وظهرت المعجزات على يديه موافقة لدعواه، وأن غيره عجز عن الإتيان بمثلها، عُلم صدقه ضرورة.
- ومنها أن يعلم أن ما ظهر على يديه أنه ثابت حقا، وليس تخييلا بالسحر؛ [21] / وذلك كنبع الماء وغيره.
- ومنها إثبات كلام الباريء ـ تعالى ـ قديما[1] بطريق الشرطية؛ فإنه حيٌّ، والحي لا يعرى عن الكلام، ولابد للعالِـم [أن يخبر][2] عن معلومه.
- ومنها أن كلامه لابد أن يكون صدقا حقا، متعلّقا بالمخبَر عنه على ما هو به، على حسب تعلق العلم به.

فإذا انكملت هذه العلوم في حق شخص، لم يبق له مُضْطَرَبٌ يدخل عليه الشك منه»[3].

المسألة الرابعة:
في شروط المعجزة

وهي سبعة:

---

(1) في جميع النسخ: قديم؟؟.

(2) سقطت من (ر).

(3) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 94.

- أن تكون فعلا لله ـ تعالى ـ.
- وخارقا للعادة.
- وأن يقع التحدي بها.
- [وأن تكون مقترنة بالتحدي.
- [وأن تكون موافقة لدعواه]][1].
- وأن يعجز المتحدّون عن المعارضة بها.
- وأن تكون في زمن التكليف.

وإنما اشترطوا: «أن تكون فعلا لله ـ تعالى ـ»؛ لأنها تدل على صدقه من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول من الله ـ تعالى ـ، ولو لم تكن فعلا لله ـ تعالى ـ لما كانت متعلّقة به، فلا تكون نازلة منه منزلة التصديق له بالقول ـ قاله سيف الدين ـ[2].

وقال الباجي: «يصح أن يحترز بهذا الشرط من فعل العبد؛ لأنه إذا قال: "آية رسالتي أني أحرك يدي"، فحرّكه، كان ذلك تصديقا للعبد؛ لا لله ـ تعالى ـ. والآية الخارقة إنما هي تصديق لله ـ تعالى ـ؛ لأنها تنزّلت منزلة قوله: "هذا نبيٌّ، فصدِّقوه"»[3].

---

(1) سقط هذا الشرط من (ق)، والذي قبله من (م).

(2) الآمدي: أبكار الأفكار: 4/ 65-66.

(3) ورد هذا نص قريب من هذا للباجي في كتابه: "تحقيق المذهب"، بهذا اللفظ: «وإنما قلنا: "إن من صفاته المشترطة في كونه معجزا أن يكون من فعل الله؛ لأن ظهور المعجزة على يد مدعي الرسالة بمنزلة قوله تعالى: "صدق، هذا رسول". فيجب أن يكون المعجز من فعله ليكون تصديقا له؛ لأنه متى ادعى على زيد أمر فقال عمرو: "صدق"، لم يكن في ذلك تصديق للمدعي من زيد حتى يقول: "صدق"، فيجب أن يكون التصديق من قبل المدعي عليه الرسالة، ومن فعله»، راجع الكتاب بتح: أبي عبد الرحمن ابن عقل الظاهري، ص: 176-178.

وقال أكثر المتكلمين: «إنما احترز بهذا عن الواجب والمستحيل؛ لأنه لو جاء نبي وقال: "آية رسالتي أن الله تعلى واجب الوجود"، أو "أنه قديم"، أو "أن الضدين لا يجتمعان"، أو"أن الشريك لا يُتصور"، لكان من جواب المعارض له: "وأنا أقول ذلك!"، [فلا يكون له فيه اختصاص، بل الخلق كلهم في ذلك سواء.

وإنما اشترطوا: «**أن تكون خارقة للعادة**»؛ لأنها تتنزل من الله ـ تعالى ـ منزلة التصديق بالقول. وما لا يكون][1] خارقا للعادة، بل هو معتاد، لا يكون دالا على الصدق؛ لأنه يستوي فيه الخلق كلهم؛ فيبطل الاختصاص؛ وذلك[2] كما لو قال: "آية رسالتي أن تطلع الشمس بالنهار"، فإن هذا يقابل بمثل دعواه.

وإنما اشترطوا: «**أن يقع التّحدّي بها**»؛ لأنه لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت، فلا تكون له معجزة، وإنما تكون كرامة. فلأجل ذلك اشترطوا فيها: التحدي.

[والكلام في «التحدي»][3]، في مدلوله[4] لغة واصطلاحا

أما مدلوله لغة: فقال الجوهري: «"**التحدي**" هو سوق الحادي إبله بحدوه، والغناء لها. يقال: تحدى الإبل[؟!]، وحداها؛ أي ساقها. ويقال لريح الشمال[5]: "حدواء"؛ لأنها تحدو السحاب؛ أي تسوقها»[6].

وتحدي الأنبياء بالمعجزات، هو سوقهم إياها دالين بها على صدقهم.

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2)زاد في (ق): لا يكون دالا على الصدق.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) (ق) و(م): الشمول.

(6) انظر: الجوهري، الصحاح، 6/ 2310.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «التحدي في اللغة يطلق ويراد به المنازعة في **المغالبة**[1]. تقول العرب: "فلان يتحدى فلانا"؛ أي ينازعه الغلبة. ويقال أيضا: "فلان حُدَيّا الناس"؛ أي يتعرض لهم. وإلى الأول يرجع، ويقال أيضا: "الحدى": المثل. وهذه **المعاني** الثلاثة موجودة في غرضنا.

أما "**المنازعة في المغالبة**"، فهو مقصود المعجزة، وأما التعرض فظاهر، وأما الحُدَيّا[2]: **المثل**؛ فيخرج على أن الرسول يطالب الناس بالإتيان بمثل ما جاء[3] به»[4].

وأما مدلوله في الاصطلاح، فللعلماء فيه تعريفات:

- **الأول**: أن التّحدّي هو «**قوله: "أنا نبي، وهذه معجزتي والدلالة على صدقي"**».

- **والثاني**: أن التّحدّي هو «قوله: "أنا نبي، هذه معجزتي، ولا يأتي أحد بمثلها"».

وزعموا أن التّحدّي مأخوذ من الاتحاد.

- **والثالث**: أن التّحدّي «**عبارة عن الدعوى المؤيدة بالخارق للعادة، على وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبي، إذا كان يبغي معارضة النبي**».

وإنما اشترطوا: «**أن تكون مقترنة بالتحدي**»؛ فلأن وجه دلالتها على التّصديق لا يكون إلا مع الاقتران بالتّحدّي، لما قدمناه من أنها تتنزل منزلة التصديق بالقول، وحكم التصديق أن يقترن بالقول.

---

(1) (م): المبالغة؟؟!.

(2) (م): الحدي.

(3) (ق): أتى.

(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 100.

وإنمـا اشترطوا: «**أن تكون موافقة لدعواه، غير مكذِّبـة**»؛ لأنهـا لـو وقعـت مخالفـة لدعواه / لم تدل على صدقه؛ لأنها إنمـا تدلّ من حيـث إنهـا[1] تتنـزل منزلـة التصـديق بالقول، فلو وقعت مكذِّبة له؛ مثل أن يقول: "إنني على دعـواي النبـوة أن يحيـي الله لي هذا الميت"، فأحياه، ونطق بتكذيبه. فقد اختُلف في ذلك: [س: 211]

فقال القاضي أبو بكر: «هذه آية مكذّبة»[2].

وقال إمام الحرمين: «الآية إنمـا هي إحياء الميت، وهو الخارق للعادة. وأما تكـذيب الميت بعد إحيائه، فليس خارقا للعادة»[3]؛ لاحتمــال أن يكـون مــات عـلى تكـذيب الرسول، وقد قال ـ عليه السلام ـ: (يموت المرء على مـا عاش عليه، ويُبعث على مـا مـات عليـه)[4]. ولـو قـال الرسـول: "آيـة صـدقي أن يحيـي الله لي هـذا الميـت، ويشـهد لي بالصدق"، فلمـا حيي شهد بتكذيبـه، فهـذه آيـة مكذّبـة، بمثابـة نطـق اليـد والرجـل وغيرهمـا من الأعضاء؛ فلو نطقت، وقالت: "هوكاذب فيمـا يدعيـه"، لم يكـن ذلـك دليلا على صدقه، بل على كذبه؛ لأن المكذب هو نفس الخارق.

وإنمـا اشترطوا: «**أن يعجز المتحدون عن المعارضـة**»؛ لأنهـا لـو أمكنـت المعارضـة فيها، لم تكن دالة[5] على صدقه، ولم يقع بها التّخصيص لمدعيها. ويخرج بذلك السـحر،

---

(1) زاد في (ر): أنها لو وقعت مخالفة تتنزل.

(2) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: 266.

(3) الجويني، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولعل الرواية بمعنى الحديث، فقد أخرج مسلم عن جابر بن عبدالله قـال: قـال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (يُبعث كل عبد على ما مات عليه): (كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب الأمـر بحسـن الظن بالله تعالى عند الموت)، رقم: 2878: 4/ 2066. وقد قـال المُنـاوي في: "التيسـير بشـرح الجـامع الصغير": «أي يموت على ما عاش عليه ويبعث على ذلك»: 2/ 978.

(5) (ق): آية.

والسيمياء، والطلسمات، والخواص، والعزائم؛ لأن هذه كلها خوارق، ولكنها يمكن فيها المعارضة.

وأما اشتراط: «**أن تكون في زمن التّكليف**»؛ فقال ابن العربي: «الذي عندي، أنه ليس من شروط المعجزة، ولا من حقيقتها؛ لأنه لا فائدة له»[1].

فهذه شروط المعجزة التي إذا حصلت حصل العلم للخلق بكونه رسولا نبيئا لا يتطرق إليه ريب.

المسألة الخامسة:

في معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسول

قال القاضي أبو بكر: «جملة أبواب المعجزات سهلة المدرك، والأسئلة فيها آيلة إلى محض التمويه[2]»، وهذه المسألة مما اعترف المحصّلون من كل فئة بصعوبة مدركها، وليس للقادحين في أصل المعجزات فيها سؤال، وإنما عظم الطلب فيها من بعض الإسلاميين. والكلام في هذه المسألة في أمور ثلاثة:

- الأول: في بيان الأدلة.
- والثاني: في معرفة المعجزة من أي الأدلة هي.
- والثالث: في وجه دلالتها على الصدق.

[الأمر الأول: في بيان الأدلة]

أما الأدلة[3]، فهي على ضربين: عقلية ووضعية، والوضعية على ضربين: سمعية

---

(1) في مخطوطة "المتوسط": «والذي عندي، أنه من متممات القول لا من شروط المعجزة وحقيقتها»، ص: 107.

(2) (م): التسوية؟؟.

(3) (م): الدلالة.

وعرفية، والسمعية ضربان: شرعية ولغوية، والعرفية ضربان: صريح ـ كما يأتي بيانه ـ، وضمني ـ وسيأتي بيانه[1] بالمثال ـ.

الأمر الثاني: في اختلاف [الأئمة في][2] المعجزة

فمنهم من قال: «**إن دلالتها عادية**»؛ وهو الذي ذهب إليه القاضي والمحققون ـ قاله سيف الدين ـ[3].

ومنهم من قال: «إن دلالتها عقلية».

احتج القاضي ومن قال بقوله بوجوه:

- **الأول**: أن المعجزة لا تدلّ دلالة الأدلة العقلية، من حيث إنه يتصوّر وجود الخارق بدون دلالة النبوة. والدليل العقلي لا يصحّ أن يوجد عريا عن دلالته كالحدوث؛ لما دلَّ على المحدث لم يُتصور وقوعه غير دالّ عليه، وكذلك دلالة الفعل على الفاعل إلى غير ذلك. ودلالة المعجزة على صدق المدعي للرسالة ليس كذلك، وإلا لما تصوّر وجودها إلا وهي دالة على صدق الرسول، وليس كذلك؛ فإنه يجوز خرق العوائد عند انصرام الدنيا؛ كانفطار السماوات، وتدكك[4] الجبال، وغير ذلك، مع عدم دلالتها على صدق الرسول؛ فإنه ليس هناك إرسال ولا رسول[5].

- **والثاني**: أن دلالة المعجزة ليست سمعية ولا عقلية، أما أنها ليست سمعية؛ فلأن

(1) (م): تبيانه.
(2) (ق) و(م): دلالة.
(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 25.
(4) (ق) و(ر) و(م): تدكدك.
(5) راجع: الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 25.

دلالة السمع متوقفة على صدق الرسول، فلو[1] توقف صدق الرسول عليها، لزم الدور[2].

وأما أنها ليست عقلية، فلما تقدّم في الدليل الأول.

- **والثالث**: على أنها عادية، أن دلالتها كدلالة قرائن الأحوال الدالة على خَجَلِ الخَجِلِ، ووَجَلِ الوَجِلِ، قالوا: فإن خلق الله ـ تعالى ـ له هذا الخارق على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه ضرورةً عادةً.

واحتج من قال بأنها «**عقلية**» بوجوه:

- **أحدها**: أن تخصيص وجود الخارق بحالة دعوى المتحدي على وجه يقع إجابة له، يدل على التّخصيص على قصد الفاعل إلى تصديق المدعي/ المجاب إلى ما دعا إليه، [ص: 212] كما أن تخصيص الممكنات كلها بوجه من وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل إلى تخصيصها بالوجه الذي وقعت عليه.

- **وثانيها**: أنها تدلّ على الصدق من حيث إنها لو لم تدل عليه، لأدى ذلك إلى انقلاب الممكن محالا.

وبيانه: أن العلم بصدق الرسول يصح أن يقع اضطرارا من فعل الله، ويصح أن يقع اكتسابا بالنظر في دليل الصدق، وذلك ينحصر في الآيات. والآية لا تكون من جنس المعتاد؛ إذ ليس له اختصاص بدعوى النبوة، وإنما يتحقق ذلك في الخارق إذا وقع على وفق دعوى النبي، وتكاملت شروطه. فلو لم يدل ـ والحالة هذه ـ لأدى إلى انقلاب الممكن محالا، وهو أنه لا يكون في الإمكان ما يُعلم به صدق الرسول من جهة النظر، ومعلومٌ إمكانه.

---

(1) (ر): فلما.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 25.

- **وثالثها**: أن العلم بصدق الرسول من الممكنات، فلو لم تكن المعجزة دليلا على صدقه، لكان فيه تعجيز الرب ـ تعالى ـ عن نصب دليل على تصديق الرسول، وهو محال.

الأمر الثالث: في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول.

قال أبو المعالي: «هذا مما كثر فيه خبط من لا تحصيل عنده بهذا[1] الباب، والمرضيُّ عندنا أن المعجزة [تدل من حيث][2] تتنزل منزلة التصديق بالقول»[3].

قال الشريف أبو يحيى زكرياء: «تقرير هذه الطريقة التي ذكرها الإمام أبو المعالي، وهي التي أشار إليها أبو الحسن في «الأمالي»، **وارتضاها القاضي أبو بكر، ومما تنبني عليه هذه الطريقة تقرير** الدلالة الوضعية. والدلالة الوضعية في ذلك منقسمة إلى ما يُعلم بصريح المقال، وإلى ما يُعرف بقرائن الأحوال.

فأما المواضعة[4] المصرح بها، فنحو أن يقول القائل للمخاطبين: "إذا رأيتم فلانا يدعي أني أرسلته، ورأيتموني أني أفعل الفعل الفلاني مقارنا لدعواه أنه رسولي، فاعلموا أني أريد به تصديقه في دعواه الرسالة". فإذا وقع كذلك تُنَزَّل منزلة قوله: "صدقت بلا امتراء"، وليست المعجزات من هذا القبيل؛ إذ لم يَسمَع كلام الله ـ تعالى ـ من عدا الأنبياء والمرسلين من خلقه، ولكن المعجزات تُعلم منها قضية المواضعة على قطع، وإن لم يسبق تصريح بها.

---

(1) في (ق) و(م): في هذا.

(2) سقطت من الأصل.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 273.

(4) في غير الأصل المنقول منه: المواصفة.

وأما المواضعة التي تدلّ بقرائن الأحوال، فكما لو عزّ أمر عظيم بتشويش بعض الملوك وإفساد دولته، فأمر بجمع الناس، وجلس على سرير مملكته، وقام واحد من خواص المِلك، وقال: "أيها الناس، قد حل بكم أمر عظيم، وأنا رسول من[1] المَلِك إليكم في كذا"، والملك حاضر سامع، "وآيتي في صدقي أني قلت له: نم[2]، ثلاث مرات، واقعد، فَفَعَل ذلك المِلك على وفق دعواه، استيقن الحاضرون على الضرورة بتصديق المِلك إياه، ويتنزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرّح بالتصديق، فهذه هي العمدة في ضرب المثال.

فخرج من هذا أن المعجزة من **الدلالات الوضعية بالقرائن** دون القسم الأول، ولكنها غامضة المَدْرَك، ولذلك خفي أمرها على كثير من أرباب التحصيل.

وتحرير القول فيه ـ حتى يعثر على موضعها ـ أن يقال:

الأدلة على ضربين: عقلية ووضعية. وليست المعجزة من العقلية.

والوضعية ضربان: سمعية وعرفية، والسمعية ضربان شرعية ولغوية، والعرفية ضربان: صريح؛ كالمثال الأول، وضمن؛ كالمثال الثاني.

وهذا موضع النكتة والمعجزة من هذا القبيل»[3].

المسألة السادسة:

هل يجوز وقوع المعجزة على أيدي الكذابين أم لا؟

اعلم أن ظهور المعجزة لا يخلو إما أن تقترن به الدعوى أولا:

(1) في غير الأصل: هذا.

(2) في غير الأصل: قم.

(3) الشريف أبو يحيى زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 288.

فإن اقترنت به الدعوى، فلا يخلو إما أن تكون دعوى "**الربوبية**"، أو دعوى "**النبوة**"، أو دعوى "**الولاية**"، أو دعوى "**السِّحر**"، فهذه أربعة أقسام.

وإن لم تقترن به دعوى؛ فذلك الإنسان إما أن يكون صالحا مرضيا عند الله، وإما أن يكون خبيثا مذنبا:

والأول: ما ظهر على يديه هو المسمَّى بـ"**الكرامة**".

والثاني: هو المسمى بـ"**الاستدراج**".

[ص: 213] فأما «**دعوى الربوبية**»، / فقد اختلف [فيه علماؤنا:

فمنهم من قال: «لا يجوز أصلا [ظهور المعجزة على يد مدعي الربوبية][1]، لما بيّناه من أن المعجزة تدل على صدق الصادق لعينها، ولا يجوز أن تكون دالّة على ضدها، وما رُوِيَ في شأن الدجّال][2] أخبار آحاد لا يقضى بمثلها على هذا الأصل».

ومنهم من قال: «إن ذلك جائز من غير معارضة، كما نقل عن فرعون أنه كان يدّعي الإلهية، وتظهر خوارق العادة على يديه، وكما نقل أيضا عن الدجّال أنه يدعي الربوبية، ويفعل الأفعال الخارقة للعادة؛ من الغرس والأكل من حينه، ويحيي ويميت، ويمشي [3]الأرض بسرعة. وقالوا: إن ما ظهر على يديه تكذبه صورته وحيلته، فيعلم أن ذلك فتنة».

وأما القسم الثاني: وهو «**دعوى النبوة**»: وذلك على وجهين:

- أحدهما: أن يكون صادقا.

---

(1) سقطت من (ر) و(م).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) بدءا من قوله: (فيه علماؤنا).

(3) زاد (ق): على.

- والثاني: كاذبا.

- فإن كان صادقا، وجب ظهور المعجزة الصادقة على يده، وهذا متفق عليه من كل من أقر بنبوة الأنبياء.

- وأما إن كان كاذبا في دعواه النبوة، فهذا مما اختلف فيه أئمتنا:

- فذهب شيخنا أبو الحسن في «**الموجز**»[1]، وغيره من التصانيف، إلى أن ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير ممكن[2].

- وذهبت طائفة إلى أنه من قبيل المقدورات، وإليه مال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق[3]، وأجروه مجرى خلاف المعلوم؛ فإن ما عَلم الله أنه لا يقع، فلا يقع، وإن كان من جنس الممكنات؛ لتعلّق العلم بعدم وقوعه.

احتج أبو الحسن على امتناع ذلك عقلا بوجوه:

- **أحدها**: أن الفعل الخارق للعادة، إنما يسمى معجزة إذا اقترن بدعوى النبي، ووقع على وفق الدعوى. وإذا كان كذلك تنزّل من الله منزلة التّصديق بالقول، وتصديق الكاذب محال، فإذن ظهور المعجزة على يد الكاذب محال؛ لأنها لو ظهرت على يده، لأدى إلى انقلاب الممكن محالا.

- **والثاني**: أن مصدق الكاذب كاذب، ولا يجوز على الله أن يصدّق الكاذب، والعقل يقضي بإحالة ذلك على الله ـ تعالى ـ.

---

(1) صنف أبو الحسن الأشعري بعد رجوعه من الاعتزال "كتاب الموجز"، وهو في ثلاث مجلداتٍ. وهو مفقود الآن.

(2) راجع: الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 62.

(3) راجع: الآمدي، الأبكار: 4/ 63.

- **والثالث:** أن ذلك يؤدي إلى تعجيز الرب ـ تعالى ـ عن إقامة دليل على صدق الرسول، وتخصيص قدرته إذا لم يصحّ منه إقامة الدليل على صدق الصادق.

واحتج من قال بجواز وقوعها على يد الكاذب بأن المعجزة دلالتها عادية يجوز أن يعقبها العلم بالتصديق في مجرى العادة كسائر ما أجرى الله ـ تعالى ـ العادة به من وقوع العلم عند خبر التواتر وغيره من العادات، وخرق العادة يجوز في المقدور، فيجوز صدورها على أيدي الكذّابين، غير أنه لا يلزم منه محال.

قال الشريف زكرياء: «أما ما تخيّله من يقول: إن الدلالة[1] العادية يجوز وقوعها على يد الكاذب، إنما تخيّل ذلك من جواز تخلُّف العلم، ولا يلزم من جواز تخلّف العلم، تخلّف المدلول عن دليله[2]، لما بينهما من الارتباط العقلي، علِم الناظرُ، أو لم يعلم.

وقول القائل: "دلالة عادية"، فيه إيهام أن ارتباط الدليل والمدلول عادي، [وليس كذلك، وإنما العادي حصول العلم بالمدلول عند وجود الدليل][3]. فإذا حصلت قرائن الأحوال، دلّت على مدلولها قطعا، علم الناظر أو لم يعلم، فهذا تحقيق ما وقع من الخيال لمن زعم أن دلالتها إن كانت عادية، جاز وقوعها[4] على يد الكاذب»[5].

وأما القسم الثالث: وهو «**دعوى الولاية**»، والقسم الرابع: وهو «**دعوى السحر**»، فسيأتي الكلام عليهما عن قريب ـ إن شاء الله تعالى ـ في المسائل المرتبة في هذا الفصل.

---

(1) في الأصل: الأدلة، والمثبت من الأصل المنقول منه.

(2) في الأصل المنقول منه: "تخلف الدليل عن مدلوله".

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) في الأصل: وقوع؟؟.

(5) الشريف أبو يحيى زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 291.

المسألة السابعة:

في الكرامة

اعلم أن الموجب لهذه[1] المسألة وما بعدها من المسائل اشتباهها بالمعجزة في بعض أوصافها، ويُشْكِل ذلك على كثير من الضَّعَفَة. وإذا تقرر هذا، فالكلام في الكرامة يشتمل على مقدمة، وأمرين:

- **الأمر الأول:** في الفرق بين الكرامة وبين المعجزة.
- **والأمر الثاني:** في إقامة الدليل على جوازها / ووقوعها. [ص: 214]

فأما الكلام في:

المقدمة

فاعلم أن «**الكرامة**» إنما تظهر على يد الولي، و«**الولي**» مأخوذ من الوِلاية، فاقتضى هذا معرفة الكرامة، ما هي لغة واصطلاحا؟ [وكذلك معرفة "الولي" و"الوِلاية" لغة واصطلاحا][2].

فأما «**الكرامة**» في اللغة؛ فقال ابن فارس: «هي طبق يوضع على الرأس، وأكرم الرجل: أتى بولد كريم، وكرم السحاب: إذا جاء بالغيث، وأرض مكرومة: [جيدة النبات»[3].

وقال الجوهري: «"**التكريم**" و"**الإكرام**" بمعنى، والاسم: "**الكرامة**"»[4]][5].

---

(1) زادوا في غير الأصل: "في ذكر هذه".

(2) سقطت من الأصل و(ر)، وأثبتت من (ق) و(م).

(3) انظر: ابن فارس، مجمل اللغة، ص:782.

(4) الجوهري، الصحاح، 5/ 2021.

(5) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

وأما معناها في الاصطلاح، فهي: «**عبارة عن كل فعل خارق للعادة، ظهر على يدي عبد صالح**[1] **في دينه، مستمسك**[2] **بسنة الله في جميع أحواله من غير دعوى النبوة**».

وأما «**الولي**» في اللغة، فهو: "**القريب**".

و«**الوِلاية**»: "**القرب**"؛ يقال: "وليه كذا"؛ إذا قرب منه.

وأما في الاصطلاح، فهو: «**الذي يتقرب إلى الله ـ تعالى ـ بفعل الطاعات، ويقربه**[3] **إليه بالهداية والتوفيق والإحسان**»؛ فإذا كان في العبد اجتماع هذه الأوصاف، حصلت الولاية له.

انتهى الكلام في المقدمة.

الأمر الأول: في الفرق بين الكرامة والمعجزة، والفرق بين الكرامة والاستدراج

فأما الفرق بين «**الكرامة**» و«**المعجزة**»، فمن وجوه:

- **الأول**: أن دلالة المعجزة مشروطة بسابقة الدعوى والتحدي، والكرامة غير مشروطة بذلك.

- **والثاني**: أن المعجزة لازمة الدوام، حتى تقوم حجة الله على من أرسل إليه النبي، ويرتفع اللبس والإشكال، ولا يشترط ذلك في كرامة الولي.

- **والثالث**: أن النبي يدعي المعجزة، ويقطع بوقوعها على وفق دعواه، والولي لا يدعي الكرامة، ولا يقطع بوقوعها على وفق دعواه، وإن ادعاها لا يقطع بوقوعها؛ لجواز أن يكون ذلك مكرا.

---

(1) في غير الأصل: ظاهر الصلاح.

(2) في الأصل: سك؟؟ وفي (ق) و(م): تمسك، والتصحيح من (ر).

(3) في الأصل: بقربه.

- **والرابع**: أن ما كان معجزة للنبي، لا يجوز وقوعه كرامة للولي.

وأما الفرق بين «**الكرامة**» و«**الاستدراج**»، فهو أن صاحب الكرامة لا يستأنس بها، بل عند ظهورها يكون خوفه من الله أشد؛ لأنه يخاف أن يكون ذلك استدراجا.

وأما صاحب الاستدراج، فإنه يستأنس بذلك الذي يظهر على يديه، ويظن أنه كرامة، وحينئذ يستحقر غيره، ويحصل له أَمْنٌ مِنْ مَكْرِ الله وعقابه، ولا يخاف سوء العاقبة.

الأمر الثاني: في إقامة الدليل على جوازها ووقوعها

أما الجواز، فاتفق أهل السنة على جواز انخراق العادات في حق الأولياء، ومنعت المعتزلة من ذلك.

والدليل على جوازها: أن ما من أمر تنخرق العادة به، إلا وهو مقدور لله ـ تعالى ـ ابتداء، ولو لم يكن مقدورا لله ـ تعالى ـ، لما ظهر على يد الأنبياء، ووقوع[1] أمثالها معجزة لهم. وإذن، ثبت جوازها.

قال أبو إسحاق بن دِهَاق: «وتحزّب أصحابنا حزبين:

فقال حزب: "يجوز وقوع الكرامة على حسب اختيار الولي، لكن لا يجوز أن يتحدّى بها بأن يقول: "آية ولايتي أن يفعل الله لي كذا وكذا"، وزعم أن ذلك فرق بينها وبين المعجزة".

وقال آخرون: "يجوز وقوعها مع تحدّيه بها، ودعوته الولاية»[2]. وهي في الحقيقة دالّة[3] على صدق النبي؛ فإنها ما ظهرت إلا لصحة اتباع هذا الولي للنبي، فدلّت على

---

(1) (ر): ووقوع.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 81.

(3) في الأصل: دلالة.

صدق المُتَّبَع، وصحة الاتباع من هذا التابع، وهذا التابع لا يدعي النبوة، ولو ادعاها واستشهد[1] بهذه الكرامة لم تظهر له بوجه، وإنما ظهرت له الكرامة لصدقه في الاتباع".

«ثم هؤلاء الذين جوزوا وقوع الكرامة، مع دعوى الولاية والتحدي بها، تحزبوا حزبين:

- **أحدهما**: قال: "إنه لا يقع له من الكرامات ما كان معجزة للنبي؛ مخافة أن يقع اللّبس بين الولي والنبي، والكرامة والمعجزة".

- **وقال حزب**: "يجوز وقوع الكرامة فيما وقع معجزة للنبي، قياسا منهم على المعجزة؛ حيث تقع لنبي بعد نبي من جنس واحد"».

ثم قال: «والصحيح في هذا الباب أن الكرامة لا تفارق المعجزة إلا في التّحدّي بالنبوة فحسب، وهو أن المعجزة تشهد/ بصدق النبي في دعواه، فلابد له من تقدُّم [ص: 215] الدعوى والتّحدّي، والولاية لا يُشترط فيها ذلك، ولكن لا يمتنع وقوعها مع التّحدّي بالولاية.

والسر في [ذلك: أن المعجزة تُراد ليعلم الناس صدق من ظهرت على يديه، ويلزمه تصديقه في][2] دعواه النبوة، وليس ظهور الكرامة مرادا[3] للناس، بل هي علامة للولي على استقامته.

وأما الحزب الثاني من الحزبين الأولين، فإنهم قالوا: "لا يجوز وقوع الكرامة من الولي، إلا وهو كاره لها"»[4]. وقالوا: "إن بهذا الوجه تفارق المعجزة".

---

(1) (ر): استظهر.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ق) و(م).

(3) في الأصل: مراد؟؟.

(4) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 81.

وإذا ثبت جوازها، فالدليل على وقوعها: الكتاب، والأخبار، والآثار.

⊛ أما **الكتاب**، فمن وجوه:

- **الأول**: ما أخبر الله ـ تعالى ـ به عن مريم وزكرياء ـ عليهما السلام ـ، حيث كان يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، فيقول لها متعجبا: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[1].

- **والثاني**: قصة أهل الكهف؛ لأن الله ـ تعالى ـ أبقاهم في النوم أحياء سالمين عن الآفات ثلاث مائة سنين، وازدادوا تسعا، وهم ما كانوا من الأنبياء. فوجب أن يكون هذا من باب الكرامة.

- **والثالث**: ما أخبر الله ـ تعالى ـ به عن أم موسى من قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ﴾ إلى قوله: ﴿فَرَدَدْنَٰهُ إِلَىٰٓ أُمِّهِۦ كَىْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾[2]، وكل ذلك واقع بالوحي الذي هو الإلهام.

- **والرابع**: ما حكى الله ـ تعالى ـ عن أم إسحاق من رؤيتها للملائكة والبشرى به[3]، وهي على ما وصفت به نفسها بقوله: ﴿وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ﴾[4].

⊛ وأما الأخبار فمن وجوه:

- **أحدها**: ما خرّجه أهل الصحة أن النبي ـ ﷺ ـ [قال: (رُبَّ [5]أَشْعَثَ أَغْبَرَ[6]،

---

(1) آل عمران/ 37.

(2) القصص/ 6-12.

(3) في الأصل: والبشر آية؟؟.

(4) الذاريات/ 29.

(5) زاد في (ق): رجل.

(6) أشعث من صفات الشعر، وشعره أشعث؛ يعني: ليس له ما يدهن به الشعر، ولا ما يُرجله، وليس يهتم بمظهره، وأغبر؛ يعني: أغبر اللون، أغبر الثياب، وذلك لشدة فقره.

ذي طمْرَيْنِ لا يُؤْبَه له[1]، لو أقسم على الله لَأَبَرَّه[2])[3].

- والثاني: ما روي عنه - ﷺ -][4] قال - حكاية عن ربه -: (ما تقرب إليَّ عبد بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته، كنت له سمعا وبصرا ولسانا وقلبا ويدا ورجلا، فبي يسمع، ويبصر، وينطق، ويمشي)[5]. وهذا الخبر يدل على أنه لم يبق في سمعهم نصيب لغير الله، لقوله: (أنا سمعه وبصره).

---

(1) (ذي طمرين لا يؤبه له)؛ طِمْرين بكسر فسكون، أي صاحب ثوبين خلقين، (لا يُؤْبَهُ به) بضم الياء وسكون واو، وقد يهمز، وفتح موحدة وبهاء، أي لا يُبالَى به، ولا يُلتفت إليه.

(2) (لو أقسم على الله لأبرَّه): لو قال: "والله لا يكون كذا"، لم يكن، أو قال: "والله ليكونن كذا"، لكان. (لو أقسم على الله لأبرَّه): لِكَرَمِهِ عند الله - عز وجل - ومنزلته.

(3) أخرج مسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله - ﷺ -، قال: «رب أشعث، مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره»، (كتاب البر والصلة، باب فضل الضعفاء والخاملين)، رقم: 2622: 4/ 2024.

(4) سقط من (م).

(5) رواه البخاري في "صحيحه" من حديث أبي هريرة: (كتاب الرقاق، باب التواضع)، رقم: 6502: 8/ 105، وفي "مجمع الزوائد": «عن عائشة قالت: قال رسول الله - ﷺ -: (من آذى لي وليا فقد استحل محاربتي، وما تقرب إلي عبدي بمثل الفرائض، وما يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه؛ إن سألني أعطيته، وإن دعاني أجبته، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن وفاته؛ لأنه يكره الموت وأكره مساءته...): رواه أحمد، وفيه عبد الواحد بن قيس مولى عروة، وثقه أبو زرعة، والعجلي، وابن معين في إحدى الروايتين وضعّفه غيره، وبقية رجاله رجال الصحيح. ورواه الطبراني في "الأوسط" وزاد: (فإذا أحببته كنت عينه التي يبصر بها وأذنه التي يسمع بها ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها). والباقي بنحوه، ورجاله رجال الصحيح خلا شيخه هارون بن كامل. رواه البزار بنحوه. قلت: وبقية طرقه في كتاب الزهد في باب من آذى وليا». رقم: 3498: 2/ 513، وذكر أيضا: «عن أبي أمامة عن رسول الله - ﷺ - قال: (إن الله - تعالى - يقول: (ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فأكون أنا سمعه الذي يسمعه وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، وقلبه الذي يعقل به، فإذا دعاني أجبته، وإذا سألني أعطيته، وإذا استنصرني نصرته، وأحب ما تعبدني عبدي به النصح لي). رواه الطبراني في "الكبير". المجمع: رقم: 3499: 2/ 514.

إذا ثبت هذا، فنقول: لا شك أن هذا المقام أشرف من إعطاء رغيف وعنقود من العنب وشربة من ماء، فإذا وصل إلى هذه الدرجات العالية، فأيّ بُعد في أن يعطيه الله ـ تعالى ـ شربة من ماء، أو رغيف في مفازة من الأرض.

– **والثالث**: ما خرّجه البخاري، «عن عبد الرحمن بن أبي بكر، أن أصحاب الصُّفة كانوا ناسا فقراء، فأتى أبو بكر بثلاثة منهم، فصنع لهم طعاما، فما كانوا يأخذون منه لقمة[1]، إلا ربا[2] من أسفلها أكثر منها، فأكلوا حتى شبعوا. فنظر أبو بكر إلى امرأته، فقال: ما هذا؟ فقالت: والله إنها لهي الآن أكثر مما كانت قبل ذلك بثلاث مرات»[3].

---

(1) (ق) و(م): زادا.

(2) (ق): زكا.

(3) روى البخاري: «عن عبد الرحمن بن أبي بكر، أن أصحاب الصفة، كانوا أناسا فقراء وأن النبي ـ ﷺ ـ قال: (من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، وإن أربع فخامس أو سادس). وأن أبا بكر جاء بثلاثة، فانطلق النبي ـ ﷺ ـ بعشرة، قال: فهو أنا وأبي وأمي ـ فلا أدري قال: وامرأتي وخادم ـ بيننا وبين بيت أبي بكر، وإن أبا بكر تعشى عند النبي ـ ﷺ ـ، ثم لبث حيث صليت العشاء، ثم رجع، فلبث حتى تعشى النبي ـ ﷺ ـ، فجاء بعد ما مضى من الليل ما شاء الله، قالت له امرأته: وما حبسك عن أضيافك ـ أو قالت: ضيفك ـ قال: أوما عشيتيهم؟ قالت: أبوا حتى تجيء، قد عرضوا فأبوا، قال: فذهبت أنا فاختبأت، فقال يا غنثر فجدع وسب، وقال: كلوا لا هنيئا، فقال: والله لا أطعمه أبدا، وأيم الله، ما كنا نأخذ من لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها ـ قال: يعني حتى شبعوا ـ وصارت أكثر مما كانت قبل ذلك، فنظر إليها أبو بكر فإذا هي كما هي أو أكثر منها، فقال لامرأته: يا أخت بني فراس ما هذا؟ قالت: لا وقرة عيني، لهي الآن أكثر منها قبل ذلك بثلاث مرات، فأكل منها أبو بكر، وقال: إنما كان ذلك من الشيطان ـ يعني يمينه ـ ثم أكل منها لقمة، ثم حملها إلى النبي د فأصبحت عنده، وكان بيننا وبين قوم عقد، فمضى الأجل، ففرقنا اثنا عشر رجلا، مع كل رجل منهم أناس، الله أعلم كم مع كل رجل، فأكلوا منها أجمعون، أو كما قال»: (كتاب مواقيت الصلاة، باب السمر مع الضيف والأهل)، رقم: 602: 1/ 124.

❁ وأما الآثار: فمن وجوه:

- أحدها: ما روي أن أبا بكر - رضي الله عنه - لما حُملت جنازته إلى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - نادى[1] [مناد][2]: "السلام عليك يا رسول الله، هذا أبو بكر بالباب". فإذا الباب قد انفتح، فسمعوا هاتفا من القبر يقول: "أَدْخِلُوا الحبيبَ على الحبيبِ"[3].

- وثانيها: ما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، أنه بعث جيشا وأمّر عليهم سارية بن الحصين[4]، فبينما عمر يخطب يوم الجمعة، فإذا هو يقول: "يا سارية، الجبل، الجبل". [فسمعه وأحرز جيشه إلى الجبل][5]. وقد سمع جميع الجيش ذلك، كما سمعه أهل المسجد. فكتبوا تاريخ ذلك، فلما قدم رسول ذلك الجيش، قال: "يا أمير المؤمنين، غزونا يوم الجمعة وقت الخطبة، فهزمونا. فإذا بإنسان يقول: يا سارية، الجبل، الجبل. فانسندنا[6] إلى الجبل، فهزم الله الكفار، وأخذنا الغنائم ببركة صوت ذلك الرجل[7].

---

(1) (ر): قال.

(2) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ق) و(م).

(3) انظر: وصية أبي بكر عائشة - رضي الله عنها - بأن يدفن بجواره - صلى الله عليه وسلم - عند: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 3/ 157، وليس فيها خبر المنادي، ولكن فيها عن: «عروة والقاسم بن محمد يقولان: أوصى أبو بكر عائشة أن يدفن إلى جنب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما توفي حفر له وجعل رأسه عند كتفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وألصق اللحد بقبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقبر هنالك» .

(4) بل هو سارية بن زنيم بن عبد اللهّ بن جابر بن محمية بن عبد بن عديّ بن الدئل بن بكر بن عبد مناة ابن كنانة الدئليّ، قال ابن عساكر: «له صحبة». وقال العسكريّ: «روى عن النبيّ - صلى الله عليه وسلم - ولم يلقه». وذكره ابن حبّان في التابعين. انظر: ابن حجر، الإصابة، رقم: 3041: 3/ 4.

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) في الأصل: فانسدنا؟؟ وفي (ق) و(م): فصعدنا، والتصحيح من (ر).

(7) ذكر ابن حجر في "الإصابة" هذه القصة، قال: «وأمّره عمر على جيش، وسيّره إلى فارس سنة ثلاث وعشرين، فوقع في خاطر عمر وهو يخطب يوم الجمعة أن الجيش المذكور لاقى العدو وهم في بطن واد =

- وثالثها: ما روي/ أن نِيل مصر كان في الجاهلية يقف في كل سنة مرة واحدة، [ص: 216] وكان لا يجري حتى تُلْقَى فيه جارية حسنة، فلما جاء الإسلام، كتب عمرو بن العاصي بهذه الواقعة إلى عمر بن الخطاب، فكتب عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ على خرقة: "أيها النيل، إن كنت تجري بأمر الله، فاجر، وإن كنت تجري بأمرك، فلا حاجة بنا إليك". فأُلْقِيَتِ الخرقة في النيل، فجرى، ولم يقف بعد ذلك[1].

= وقد همّوا بالهزيمة وبالقرب منهم جبل، فقال في أثناء خطبته: "يا سارية، الجبل، الجبل"، ورفع صوته، فألقاه الله في سمع سارية، فانحاز بالناس إلى الجبل، وقاتلوا العدوّ من جانب واحد ففتح الله عليهم.
قلت: هكذا أخرج القصة الواقديّ عن أسامة بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر، وأخرجها سيف مطوّلة عن أبي عثمان وأبي عمرو بن العلاء، عن رجل من بني مازن، فذكرها مطولة.
وأخرجها البيهقيّ في "الدّلائل" واللالكائي في "شرح السنّة" والزين عاقولي في "فوائده"، وابن الأعرابي في "كرامات الأولياء" من طريق ابن وهب، عن يحيى بن أيوب، عن ابن عجلان، عن نافع، عن ابن عمر، قال: "وجّه عمر جيشا ورأس عليهم رجلا يدعى سارية، فبينما عمر يخطب جعل ينادي: يا سارية، الجبل ـ ثلاثا، ثم قدم رسول الجيش، فسأله عمر، فقال: يا أمير المؤمنين، هزمنا، فبينا نحن كذلك إذ سمعنا صوتا ينادي: يا سارية، الجبل ـ ثلاثا، فأسندنا ظهرنا إلى الجبل، فهزمهم الله تعالى. قال: قيل لعمر إنك كنت تصيح بذلك". وهكذا ذكره حرملة في "جمعه لحديث ابن وهب"، وهو إسناد حسن. وقد تقدّم أنهم كانوا لا يؤمّرون إلا الصّحابة.
وروى ابن مردويه، من طريق ميمون بن مهران، عن ابن عمر، عن أبيه ـ أنه كان يخطب يوم الجمعة، فعرض في خطبته أن قال: "يا سارية، الجبل، من استرعى الذّئب ظلم"، فالتفت الناس بعضهم إلى بعض، فقال لهم: ليخرجن مما قال. فلما فرغ سألوه، فقال: "وقع في خلدي أنّ المشركين هزموا إخواننا، وأنهم يمرّون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج مني ما تزعمون أنكم سمعتموه". قال: فجاء البشير بعد شهر، فذكر أنهم سمعوا صوت عمر في ذلك اليوم، قال: "فعدلنا إلى الجبل، ففتح الله علينا". وقال خليفة: افتتح سارية أصبهان صلحا وعنوة فيما يقال».
ابن حجر: الإصابة: 3 / 4 وما بعدها.

(1) أخرج هذه القصة أبو الشيخ في "العظمة"، رقم: 3-79373: 4/ 1424، والقصة واهية لعلتين: الأولى: تتعلق بالراوي عبد الله بن لهيعة عده ابن حبان من المجروحين. انظر: كتاب "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين"، تح: محمود زايد: رقم: 538: 2/ 11، والعلة الثانية: تتعلق بالرواية =

- ورابعها ما روي عن عثمان - رضي الله عنه - أن أنسا قال: «مررت في الطريق، فوقعت عيني على امرأة، فدخلت على عثمان، فقال: "مالي أراكم تدخلون عليَّ، وأثر الزنا ظاهر عليكم؟". فقلت له: "أَوَحْيٌ بَعْد رسولِ الله - صلى الله عليه وسلم -؟". فقال: "لا، ولكن فِرَاسَةٌ صادقةٌ"»(1).

وهذا من الصحابة لا يحصى كثرة .

المسألة الثامنة:

في السحر

ويشتمل الكلام فيه على أمور أربعة:

- الأول: في حقيقته.
- والثاني: في إقامة الدليل على جوازه ووقوعه.
- والثالث: في حُكْمِ من فَعَلَه.
- والرابع: في الفرق بينه وبين المعجزة والكرامة.

= من طريق ابن لهيعة عن قيس بن الحجاج عن من حدثه قال: "لما فتح عمرو بن العاص مصر..." القصة؛ حيث نجد أن هذا الخبر فيه راوٍ مبهم لم يروه عن هذا المبهم المجهول إلا قيس بن الحجاج تفرد به ابن لهيعة.

(1) لم أجد هذه الخبر في كتب الحديث المعتمدة، ولكنه جاء عند: الرازي في: "مفاتيح الغيب": 21/ 434، وعند المحب الطبري في "الرياض النضرة في مناقب العشرة" بصيغة التمريض؛ ولكن بإبهام الراوي صاحب القصة أنس - رضي الله عنه - في ترجمة سيدنا عثمان عند ذكر فراسته، وعزاه للملاء في "سيرته"، وتوجد القصة عند ابن فرحون في: "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام": 2/ 136، وعند: علاء الدين الطرابلسي في: "معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام"، ص: 168 بإهمال الراوي أيضا. واحتج ابن القيم بهذه القصة في كتابه "مدارج السالكين"، تح: محمد حامد الفقي: 2/ 486 مع ذكر اسم أنس - رضي الله عنه -.

الأمر الأول: في حقيقته

قال بعض العلماء: «**السحر عبارة عن قلب صورة [إلى غير صفتها**[1] **في رأي العين، حتى تشاهَد على غير حالتها الأولى**؛ كالذي يقلب صورة][2] إنسان إلى صورة حيوان، أو يقلب صورة حيوان إلى صورة إنسان، وكما فعلته السّحرة مع موسى ـ عليه السلام ـ من قلب الحبال والعصا ثعبانا».

وقال أبو القاسم الأنصاري[3] في «**شرح الإرشاد**»[4]: «أما حقيقة السحر، فقد ذكر أهل الصنعة أنه على ضروب:

فمنه ما هو كلام يحفظ، ورقى من أسماء الله ـ تعالى ـ، وقد يكون من عهود الشياطين.

ومنه ما يكون بالأدوية.

ومنه ما يرجع إلى الشعبذة[5]، والتمويه[6]، وخفة اليد، والتخييل[7].

---

(1) (ق) و(م): هيأتها.

(2) ساقط من (ر).

(3) أبو القاسم الأنصاري، قال الذهبي: «إمام المتكلمين، سيف النظر، سلمان بن ناصر بن عمران النيسابوري الصوفي الشافعي، تلميذ إمام الحرمين. روى عن فضل الله الميهني، وعبد الغافر الفارسي، وكان يتوقد ذكاء، له تصانيف وشهرة وزهد وتعبد، شرح كتاب "الإرشاد" وغير ذلك. مات سنة إحدى عشرة وخمسمائة [511هـ/ 1118م]». انظر: سير أعلام النبلاء، رقم: 4660: 14/ 315.

(4) لم أستطع الوصول إلى هذا الشرح، وقرأت في بعض المواقع على الشبكة الإلكترونية بأن الكتاب يُحقق الآن من قبل الدكتور خالد العدواني في دولة الكويت.

(5) (ق) و(م): الشعوذة.

(6) سقطت من (م).

(7) (م): التحيل.

وقد صار بعض علمائنا إلى أنه لا يثبت من السّحر، إلا رقى أجرى الله العادة بها، أن يخلق عندها افتراق المتحابين، ولا يقع غير ذلك، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ﴾[1]. وذكر أن الله ـ تعالى ـ إنما ذكر ذلك تعظيما لما يكون عنه، وتهويلا له في حقنا. فلو كان يقع عنه ما هو أعظم منه لذكره؛ إذ لا يضرب المثل عند المبالغة، إلا بأعلى أحوال المذكور»[2].

قال المازري: «ومذهب الأشعرية أنه يجوزأن يقع عنه ما هو أكثر من ذلك، وهو الصحيح»[3].

وقال الشهاب القرافي: «السحر اسم لثلاثة أنواع:

- الأول: السيمياء.
- والثاني: الهيمياء.
- والثالث: اسم لبعض خواص الحقائق من الحيوانات.

فأما «**السيمياء**»؛ فهي عبارة عما يركّب من خواص أرضية؛ كدهن خاص، أو مائع خاص، أو كلمة خاصة [توجب تخيّلات خاصة][4]، أو إدراك الحواس الخمس أو بعضها لحقائق خاصة من المأكولات، والمشمومات، والمبصرات، والملموسات، والمسموعات، وقد يكون ذلك وجودا يخلقه الله ـ تعالى ـ عند تلك المحاولات، وقد يكون تخييلا لا حقيقة له. وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيل[5] الوهم مضي

(1) البقرة/ 101.
(2) الأنصاري، شرح الإرشاد...
(3) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد...
(4) سقطت من (ر).
(5) في الأصل: تخيل.

ـسنين في الزمن اليسير، وتصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالة النائم، ـيختص ذلك لمن عمل له.

وأما «**الهيمياء**»؛ فامتيازها عن السيمياء، أن ما تقدم من الخواص تضاف للآثار ـسماوية، تحصل من الاتصالات[1] الفلكية، فخصّصوا هذا النوع بهذا الاسم تمييزا ـين الحقائق.

وأما النوع الثالث، فقالوا: مثاله كما إذا أخذ سبعة أحجار، فيرجم بها نوعا من ـكلاب، شأنُه إذا رُجم بحجر عضّه، فإذا رُمي بهذه السبعة أحجار، وعضها كلها ـقطت بعد ذلك وطرحت في ماء، فمن شرب منه ظهر فيه آثار خاصة نص عليها ـسّحرة.

ثم هذه الأنواع الثلاثة، قد تقع بلفظ: هو كفر، أو اعتقاد كفر، أو فعل هو كفر. ـالأول: كالسبِّ المتعلّق بمن سبُّه كفر، والثاني: كاعتقاد انفراد الكواكب بالربوبية، ـوالثالث: كإهانة ما أوجب الله ـ تعالى ـ تعظيمه/ من الكتاب العزيز. [ص: 217]

فهذه الثلاثة مَنْ وَقَعَ بشيء منها في السّحر، فذلك السّحر كُفْرٌ لا مِرْيَةَ فيه.

وقد يقع السّحر بشيء مباح، كما تقدم في وضع تلك الأحجار في الماء، فإنها ـباحة»[2].

قال الشهاب: «ومن المباح: ما رأيت لبعض[3] السّحرة، يسحر الحيات العظام ـبكلام، فتقبل إليه، وتموت بين يديه ساعة، ثم تفيق، ثم يعاود ذلك الكلام، فيعود حالها

---

(1) (ر): الانتقالات.

(2) انظر: القرافي، الفروق: 4/ 137 ـ 141.

(3) في الأصل سقطت اللام.

كذلك أبدا. وكان يقول في ذلك الكلام: "موسى بعصاته، ومحمد بفرقانه، يا معلم الصغار، علمني كيف آخذ الحية والحوية[1]". وكانت له قوة نفس، يحصل منها مع هذه الكلمات ليس فيها كفر. وقوة نفسه هذه ليس من كسبه، فلا يكفر بها، فالإطلاق بكفر كل ما يسمى سحرا صعب مشكل على أصولنا»[2].

الأمر الثاني: في جوازه ووقوعه

فقال بعض علمائنا: «أما ما كان من مقدور البشر، كالحركات والسّكنات في الجهات، فلا يمتنع عقلا أن يفعل الله ـ تعالى ـ للسّاحر عند ارتياده من ذلك ما يشاء بالاقتدار عليه؛ فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله ـ تعالى ـ عندنا. وأما ما كان خارجا عن مقدور البشر، مثل الترقي في الهواء، والولوج في السماء، وتبدّل الصور حقيقة، أو ما يقع في الأعين والقوة تخييلا، وذلك مثل أن يسترق[3] حتى يلج الكوة[4]، أو يعظم فوق قدره، أو يخرج عن صورته إلى صورة حسنة، أو قبيحة، فذلك كله جائز لا استحالة فيه، ولله ـ تعالى ـ أن يفعل من ذلك [5]ما يشاء، على أي صفة شاء، في أي وقت شاء، على يد من شاء».

والذي يدل أيضا على جوازه ووقوعه، ودليل الوقوع: الكتاب، والسنة، والإجماع:

⊛ أما **الكتاب**: فآيات:

- **الآية الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ

---

(1) سقطت من (ق).

(2) انظر: القرافي، الفروق، 4/ 141-187.

(3) (ق): يستدق.

(4) (ق): الكوى، وفي الأصل: الكوا.

(5) زاد (م): في ملكه.

﴿ٱلسِّحْرَ﴾[1] الآية. ووجه الاستدلال منها: أنه قال: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾، وما لا حقيقة له، لا يعلَّم، وهذا خبر، وخبر الله حق.

- **الآية الثانية:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[2]، وما وصفه الله ـ تعالى ـ بأنه عظيم، فهو ثابت.

- **الآية الثالثة:** قوله: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[3].

⊛ **وأما السنة:** فأحاديث:

- **الأول:** ما خرّجه البخاري عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: «كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سُحر، كان يرى أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن. فقال: (يا عائشة، أعلمت أن الله ـ تعالى ـ قد أفتاني فيما أستفتيه فيه، أتاني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي.

فقال الذي عند رأسي للآخر: "ما بال الرجل؟".

قال: "مطبوب".

قال: "ومن طبه؟".

قال: "لبيد بن الأعصم"[4].

قال: "وفي أي شيء؟".

قال: "في مشط ومشاقة[5]".

---

(1) البقرة/ 101.

(2) الأعراف/ 115.

(3) طه/ 65.

(4) في البخاري ولم يذكره اليفرني: «رجل من بني زريق حليف ليهود كان منافقا».

(5) في (ق) و(م): مشاطة. قال البخاري: « وقال: الليث، وابن عيينة، عن هشام: (في مشط ومشاقة) يقال: المشاطة: ما يخرج من الشعر إذا مشط، والمشاقة: من مشاقة الكتان»: الصحيح، رقم: 5763: 7/ 136.

قال: "وأين؟".

قال: "في جف[1] طلعة ذكر تحت راعوفة[2] في بئر دروان".

قال: فأتى [النبي][3] البئر، حتى استخرجه، قال: (هذه البئر التي أُرِيتُها كأنَّ مـاءَها نقاعةُ الحناءِ، وكأن نخلها رؤوس الشياطين)»[4].

- الحديث الثاني: ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت دبرت جارية، فسحرتها الجارية، فأمرت ابن أخيها أن يبيعها من الأعراب، وقالت لها: «والله لا تعتقين أبدا»[5].

- **الحديث الثالث:** ما روي عنه - صلى الله عليه وسلم -، أنه قال: (لا يجتمع السحر والإيمان في

---

(1) في (م): جب.

(2) (رعوفة): هي حجر يوضع على رأس البئر، يقوم عليه المستقي، وقد يكون في أسفل البئر أيضا، يجلس عليه من يقوم بتنظيفها.

(3) هذه الإضافة عند البخاري.

(4) أخرجه البخاري بالفعل في: (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده)، رقم: 3268: 4/ 122، وفي: (كتاب الطب، باب السحر)، رقم: 5763: 7/ 136، وفي: (كتاب الطب، باب هل يستخرج السحر؟)، رقم: 5765: 7/ 137، وفي: (كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان...))، رقم: 6063: 8/ 18.

(5) ذكر أبو القاسم البغوي في "حديث مصعب بن عبد الله الزبيري": «حدثني مالك عن أبي الرجال محمد ابن عبد الرحمن عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن، عن عائشة، أنها كانت أعتقت جارية لها عن دبر منها، ثم إن عائشة مرضت بعد ذلك ما شاء الله، فدخل عليها سندي [نسبة إلى السند]، فقال: "لها أنت مطبوبة". فقالت عائشة: "من طبني؟". قال: "امرأة من نعتها كذا وكذا" فوصفها. فقالت عائشة: "ادعوا لي فلانة" لجارية لها، فوجدوها في بيت جيران لها في حجرها صبي قد بال. فقالت: "حتى أغسل بول الصبي". فغسلته، ثم جاءت فقالت لها عائشة: "أسحرتيني؟". قال: "نعم". قالت: "لم؟". قالت: "أحببت العتق". قالت عائشة: "والله لا تعتقين أبدا". فأمرت عائشة ابن أخيها أن يبيعها في الأعراب ممن يسيء ملكتها. قالت: "ثم ابتع لي بثمنها رقبة حتى أعتقها"، ففعل ذلك....»: البغوي، حديث مصعب الزبيري، تح: صالح عثمان اللحام، ص: 123، وانظر كذلك: مجد الدين بن الأثير، الشافي في شرح مسند الشافعي، تح: أحمد بن سليمان، وأبو تميم يَاسر بن إبراهيم: 5/ 515.

قلب واحد) (1).

- وروي أن ابن عمر - رضي الله عنه - سُحِرَ، فتوكَّفت(2) رِجلاه(3) -(4).

قوله في حديث البخاري: (مطبوب): أي مسحور.

وقوله: (في مشط ومشاقة):

«المشط»: مـا يخرج من الشعر إذا مشط، و«المشاقة»: مشاقة الكتان.

وقيل: «المشاقة: مـا يخرج من الشعر إذا مشط».

وقوله: (في جف طلعة ذكر): قال المهلب(5): «الجف غشاء الطلع».

---

1) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وربما أُخذ من معاني أحاديث صحيحة مثل حديث: (من أتى عَرَّافاً فسـأله عـن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة)، رواه مسلم عن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - في "صـحيحه": (كتـاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان)، رقـم: 2230: 4/ 1751، وحـديث: (مـن أتـى كاهنـاً... فصدقه بما يقول... فقد بريء مما أنزل الله على محمد - صلى الله عليه وسلم -)، رواه أبو داود في "سـننه" عـن أبي هريـرة: (كتاب الطب، باب في الكهانة)، رقم: 3904: 2/ 408، وصححه الألباني.

2) في (ق) و(ر): توكعت.

3) توكّفت بمعنى سالت، والوَكَفُ: الفَسادُ والضَّعْفُ.

4) روى أحمد عن يزيـد بن هارون، قـال: «أخبرنـا الحجاج بن أرطـأة عن نافع عن ابن عمر أن رسـول الله - صلى الله عليه وسلم - دفع خيبر إلى أهلها بالشطر، فلم تزل معهم حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلها، وحياة أبي بكر، وحياة عمر حتى بعثني عمر لأقاسمهم، فسحروني، فتكوعت يدي [كَوَعُ اليد: اعْوِجَاجُهَا مـن قِبَـلِ الكُـوعِ أو إقبالها على اليد الأخـرى] فـانتـزعها عمر منهم». انظـر: المسنـد، رقـم: 4854: 8/ 462. والحجـاج ابن أرطأة: «صدوق كثير الخطأ والتدليس»، كما يذكر ابن حجر في "تقريب التهذيب"، ص: 152.

5) هو المهلب بن أبي صفرة التميمي المالكي الأندلسي (ت.435 هـ/ 1044م) مختصـرُ صـحيح البخـاري المسمى: "المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح"، هذبه بتحرير الأسانيد وجمع الروايـات دون إخلال بألفاظه وأسانيده، مع شرح أحاديثه وبيان فقهها، وبيـان أماكنهـا في الصـحيح. كـان أحـد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء.

أخذ عن: أبي محمد الأصيلي، وفي الرحلة عن أبي الحسن القابسي، وأبي الحسن علي بـن بنـدار القزوينـي، وأبي ذر الحافظ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 523: 5/ 225.

وقوله: (تحت راعوفة): «الراعوفة»: حجر ناتئ[1] في أسفل البئر، ويقال: هو على رأس البئر.

[ص: 218] ۞ وأما / الإجماع: فهو أنه ما من عصر، من الأعصار من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا ويتعاطون السّحر، وتأثيراته من غير نكير. فكان ذلك إجماعا.

فهذه الأدلة تدل على إثبات السّحر، وأن له حقيقة في نفسه، وليس بتخييل، [كما قالته القدرية][2].

قال الإمام المازري: «وهو مذهب أهل السنة وجمهور العلماء من الأمة»[3].

قال أبو الحسن بن القصار: «وهو مذهب مالك، وأبي حنيفة، والشافعي».

قال القاضي أبو بكر بن العربي: أقول: «السحر حقيقة، ولا أقول السحر حق، وإن أريد بذكر الحق فيه معنى الحقيقة، فيشكل بالحق الذي هو ضد الباطل»[4].

احتج القدرية بقوله ـ تعالى ـ: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[5]، فوصفه بأنه تخييل، لا أنه حقيقة. وأيضا لو كانت له حقيقة لأمكن الساحر أن يدّعي به النبوة؛ فإنه يأتي بالخوارق.

والجواب عن الأول: أنه حجة لنا؛ لأنه ـ تعالى ـ أثبت السحر، وإنما لم ينهض بالخيال إلى السعي، ونحن لا ندّعي أنه كله ينهض إلى كل المفاسد.

وعن الثاني: أن إضلال الله ـ تعالى ـ للخلق ممكن، لكن الله ـ تعالى ـ أجرى عادته

(1) الناتئ: الظاهر البارز، وفي الأصل: نات؟؟، وفي: (ق) و(م): شجر نابت.

(2) سقط من (ق).

(3) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد..

(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 111.

(5) طه/ 65.

ضبط مصالحهم، فما يسّر ذلك على الساحر، [وكم من ممكن يمنعه الله ـ تعالى ـ من الدخول في الوجود لأنواع من الحكم][1].

الأمر الثالث: في حكم من فعل السحر

قال الطرطوشي في «**تعليقته**»: «قال مالك وأصحابنا[2]: الساحر كافر، فيقتل، ولا يستتاب، سحر مسلما أو ذميا كالزنديق»[3].

وقال: «ومن قول علمائنا القدماء: لا يقتل حتى يثبت أنه من السّحر الذي وصفه الله ـ تعالى ـ بأنه كفر».

قال أصبغ: «يكشف عن ذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان، وتعلُّمُه وتعْلِيمه كُفْر»[4].

وقال الشافعي: «لا يقتل الساحر إلا أن يقتُل بسحره، فإن عمل السّحر وقتل به قتل، فإن قال: "تعمّدت القتل به"، قُتل. وإن قال: "لم أتعمّد القتل به"، كانت فيه الدية»[5].

وللشافعي فيه قول آخر: أنه لا يُقْتَل إلا أن يَقْتُلَ بسحره، دون تفصيل[6].

---

(1) ساقط من (ق).

(2) (ق) و(ر): وأصحابه.

(3) انظر: عياض، المعلم بفوائد مسلم: 7/ 44، والقرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 151، والذخيرة: 12/ 32.

(4) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 151، والذخيرة: 12/ 32.

(5) انظر: عياض، المعلم بفوائد مسلم: 7/ 44.

(6) قال الشافعي في الأم: «السحر اسم جامع لمعان مختلفة فيقال للساحر: "صف السحر الذي تسحر به". فإن كان ما يسحر به كلام كفر صريح، استتيب منه. فإن تاب، وإلا قتل وأخذ ماله فيئا. وإن كان ما يسحر به كلاما لا يكون كفرا، وكان غير معروف، ولم يضر به أحدا، نهي عنه. فإن عاد، عزر. وإن كان =

وروي عنه أيضا أنه يصف سحره؛ فإن وجدنا فيه ما هو كفر، كالتقرب للكواكب، ويعتقد أنها تفعل، ويلتمس منها، [فهو كفر، فيستتاب منه. وإن لم يوجد فيه كفر، فإن اعتقد إباحته، فهو كفر.

وأما الحنفية][1]، فقالوا: «إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء، فهو كافر. وإن اعتقد أنه تمويه، وتخييل، لم يكفر»[2].

ورويَ أيضا عن أبي حنيفة، أنه قال: «إن قال: "قتلت بسحري"، لم يجب عليه القَوَدُ»[3].

قال القاضي عياض: «وبِقَوْلِ مالكٍ قال أحمدُ بن حنبل، وروي عن جماعة من الصحابة والتابعين»[4].

ورويَ قتل الساحر عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وحفصة، وأبي موسى، وهو قول الحسن، والزهري، وقول الفقهاء السبعة.

قال الطرطوشي: «احتج المالكية بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾[5]؛ أي بتعليمه، ولأنه لا يتأتى، إلا ممن يعتقد

= يعلم أنه يضر به أحدا من غير قَتل، فعمَد أن يعمله: عُزِّر. وإن كان يعمل عملا إذا عمله قتل المعمول به، وقال: "عمدت قتله": قُتل به قودا، إلا أن يشاء أولياؤه أن يأخذوا ديته حالة في ماله. وإن قال: "إنما أعمل بهذا لأقتل فيخطئ القتل ويصيب، وقد مات مما عملت به: ففيه الدية، ولا قود. وإن قال: "قد سحرته سحرا مرض منه، ولم يمت منه": أقسم أولياؤه لمات من ذلك العمل، وكانت لهم الدية، ولا قود لهم في مال الساحر، ولا يغنم إلا في أن يكون السحر كفرا مصرحا»: 1/ 256.

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) انظر: القرافي، الذخيرة: 12/ 34.

(3) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 152-153.

(4) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، 7/ 90.

(5) البقرة/ 101.

به يقدر به على تغيير الأجسام، والجزم بذلك كفر»[1].

قال: «فهذا معنى قول أصحابنا: "السحر كفر؛ أي دليل الكفر، لا أنه كفر في نفسه"»[2].

وروي عن حفصة ـ أم المؤمنين ـ أنها كانت لها جارية، فسحرتها، فأمرت بقتلها[3].

وروي عن الحسن عن سمرة، أنه قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: حد الساحر: ضربة بالسيف»[4].

وقال الأحنف بن قيس: «أتانا كتاب عن ابن الخطاب قبل موته بسَنَةٍ، وفيه: "اقتلوا كل ساحر وكاهن"»[5].

واحتج الشافعي بأنه لا يُقْتَل إلا أن يَقْتُل أحدا بسحره، بترك رسول الله ـ ﷺ ـ قتل لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحره[6].

---

(1) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 151، والذخيرة: 12/ 32.

(2) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 152-153.

(3) أخرج البيهقي في: "السنن الكبرى" «عن ابن عمر، أن حفصة بنت عمر ـ رضي الله عنهما ـ سحرتها جارية لها فأقرت بالسحر وأخرجته، فقتلتها. فبلغ ذلك عثمان ـ رضي الله عنه ـ فغضب. فأتاه ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ فقال: جاريتها سحرتها، أقرت بالسحر وأخرجته، قال: "فكف عثمان ـ رضي الله عنه ـ". قال: "وكأنه إنما كان غضبه لقتلها إياها بغير أمره"»: (كتاب القسامة، باب تكفير الساحر وقتله إن كان ما يسحر به كلام كفر صريح)، رقم: 16499: 8/ 234.

(4) الصحيح أنه موقوف على جندب بن عبد الله البجلي الأزدي. أخرجه الترمذي عن طريق الحسن عنه: (كتاب الحدود، باب حد السارق)، رقم: 1460: 4/ 60، وقال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا مرفوعا من هذا الوجه»، وضعفه الألباني، وأخرجه الحاكم عن جندب الخير أيضا، (كتاب الحدود)، رقم: 8073: 4/ 401، وقال ـ أي الحاكم ـ: «هذا حديث صحيح الإسناد وإن كان الشيخان تركا حديث إسماعيل بن مسلم فإنه غريب صحيح وله شاهد صحيح على شرطهما جميعا في ضد هذا». وعلق عليه الذهبي بالقول: «صحيح غريب».

(5) مسند عبد الرحمن بن عوف لأبي العباس البرقي، تح: صلاح بن عايض الشلاحي، رقم: 36، ص: 82.

(6) تقدم تخريجه.

قال بعض أئمتنا: «ولا حجة لهم فيه، لثلاثة أوجه:

- **أحدها:** أنه يحتمل أن يكون قبل أمره بقتل الساحر.

- **والثاني:** يحتمل أن يكون قبل كون اليهودي في ذمة المسلمين؛ بحيث تجري عليه أحكامهم.

- **والثالث:** وهو الصحيح؛ أنه قيل له: "هلا قتلته، وقد فعل بك ما يوجب قتله؟!".

فقال: (كرهت أن أثير عليَّ الناس شرا)[1]. فأخبر بوجوب القتل عليه، وذكر العلة الصارفة له عن ذلك.

[ص: 219] قال الشهاب القرافي: «وهذه المسألة في غاية الإشكال على أصولنا؛ / فإن السحرة يفعلون[2] أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم[3] بها، كفعل الحجارة المتقدّم ذكرها، وكذلك يجمعون عقاقير[4]، ويجعلونها في الآبار أو في القبور، ويعتقدون أن تلك الآثار يحدث عندها ما يريدونه من الأمور بالتجربة. وهذه الأمور لا يمكن تكفيرهم بها؛ لأنها كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير. والذي يستقيم في هذه المسألة، ما حكاه الطرطوشي عن قدماء الأصحاب: أنا لا نُكفّره، حتى يثبت أنه من السحر الذي كفَّر اللهُ ـ تعالى ـ به، أو يكون مشتملا على الكفر، ـ كما قاله الشافعي ـ.

---

(1) أخرجه البخاري: (كتاب الدعوات، باب تكرير الدعاء)، رقم: 6391: 8/ 83.

(2) في المصدر: "يعتمدون" بدل :"يفعلون".

(3) في الأصل و (ر): بكفرهم.

(4) في الأصل: "عقائد"؟؟.

[وأما قول مالك][1]: «تعلُّمه وتعليمه كفر»؛ ففي غاية الإشكال.

وقد قال الطرطوشي ـ وهو من سادات العلماء ـ: إنه إذا وقف إلى برج الأسد، حكى القضية إلى آخرها، فهذا سحر، فقد تصوره، وحكم عليه بأنه سحر. وهذا هو علمه، فكيف يتصور شيئا لم يعلم؟!»[2].

الأمر الرابع: في الفرق بين السحر والمعجزة والكرامة

وهذه المسألة عظيمة الموقع في الدين، وقد أشكلت على جماعة من الأصوليين. الفرق بين «**المعجزة**» و«**السحر**» من خمسة أوجه:

- **أحدها**: في نفس الأمر باعتبار الباطن، والباقي[3] باعتبار الظاهر.

فأما الفرق باعتبار الباطن: فهو أن السّحر ليس فيه شيء خارق للعادة، بل هي عادة جرت من الله ـ تعالى ـ بترتيب مسبَّبات عن أسبابها، غير أن تلك الأسباب لم تحصل إلا لقليل من الناس، كالعقاقير التي يعمل منها الكيمياء، والحشائش التي يُعمل منها النفط الذي يُحرق الحصون وغير ذلك، وهذه غريبة[4] الوجود، فإذا وُجدت أسبابها، جرت على العادة فيها. وكذلك السّحر إذا وُجدت أسبابه التي أجرى الله ـ تعالى ـ العادة به، حصل. غير أن الذي يعرف تلك الأسباب قليل.

وأما المعجزة، فليس لها سبب في العادة أصلا، فلم يجعل الله في العالم عقارا ينفلق به البحر ونحوه. فنحن نريد بالمعجزة ما خلقه الله ـ تعالى ـ في العالم تحديا للأنبياء ـ عليهم السلام ـ على هذا الوجه. وهنا فرق عظيم[5].

---

(1) سقطت من (ر).
(2) انظر: القرافي، الفروق، 4/ 154-164.
(3) في غير الأصل: والثاني.
(4) في الأصل وغيره باستثناء (ر): غربية؟؟.
(5) (ق): صحيح.

والفرق الثاني بحسب الظاهر: أن السّحر وما يجري مجراه، يختصّ بمن عمل له، بخلاف المعجزة؛ فإنها عامة للناس كافة.

والثالث: أن السّحر لا يتأتى على وَفْقِ السّاحر، إلا بعد محاولة واكتساب، والنبي لا يحتاج في المعجزة إلى ذلك.

والرابع: أن المعجزة إنما تقع مع دعوى النبوة، [والسحر لا يقع مع دعوى النبوة][1].

والخامس: من قرائن الأحوال، المفيدة للعلم الضروري، المختصّة بالأنبياء ـ عليهم السلام ـ من كونهم أفضل الناس نشأة، ومولدا، وخَلْقاً، وخُلُقاً، وأدبا، وصدقا، وأمانة، ونزاهة، وإشفاقا، ورفقا، وبُعْداً عن الدناءة والكذب، وهذه مفقودة في حق غيرهم.

أما السّاحر، فلا تجده أبدا إلا ممقوتا، حقيرا بين الناس، لا بهجة عليه، ولا طلاوة، والنفوس تنفر منه[2].

والفرق السادس: ذكره سيف الدين، قال: «السّحر لا يخلو: إما ألا ينتهي إلى حد المعجزة؛ كفلق البحر، وإحياء الموتى، وغيره، كما هو مذهب جميع العقلاء، أو[3] أنه ينتهي إلى حد الإعجاز.

فإن كان الأول، فقد تحقّق الفرق بين المعجزة والسحر.

وإن كان الثاني، فإما ألا يتحدّى معه السّاحر بالنبوة، أو يتحدّى.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 168-170.

(3) (ر): وإما.

فإن لم يتحدّ، فقد حصل الفرق أيضا.

وإن تحدّى بالنبوة، فعندنا أنه لا بد من أحد أمرين: إما ألا يخلقه الله ـ تعالى ـ على يديه؛ لأنا بيَّنا أنه لا خالق إلا الله، وإما أن يخلق مثله على يد غيره معارضا له. وإلا كان خلقه على يده، مع تحدّيه بالنبوة وإعجازه من غير معارضة، يتنزل منزلة التصديق من الله ـ تعالى ـ، وهو محال»[1].

المسألة التاسعة:

في الكهانة

قال السهيلي في «الروض الأنف»: «روي في مأثور الأخبار، أن إبليس كان يخترق السماوات قبل عيسى، فلما بُعث عيسى ـ عليه السلام ـ حُجب عن ثلاث سماوات، فلما بُعث محمد ـ عليه السلام ـ / حُجب عنها كلها، وقُذفت[2] الشياطينُ بالنجوم. فقالت قريش: [ص: 220] قد قامت القيامة". فقال عتبة بن ربيعة[3]: "انظروا إلى العَيُّوق[4]، فإن كان رُمي به، فقد آن قيام الساعة، وإلا فلا"»[5].

وقد سئل رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ عن الكُهّان، فقال: ([6]ليسوا بشيء).

---

(1) الآمدي: أبكار الأفكار: 4/ 56.

(2) (ر): حرقت؟؟.

(3) من سادات قريش، قتل كافرا في بدر، وكان راجح العقل، نصح قريشا باجتناب حرب النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ فلم ينصت إلى نصيحته أبو جهل، فأورده الهلاك، وهو والد هند بنت عتبة، زوج أبي سفيان (قتل: 3هـ/ 624م).

(4) في الأصل: "العيون"؟؟ والعَيُّوقُ: نجم أحمر مضيء في طرفِ المجرَّة الأيمن، يتلو الثريَّا لا يتقدَّمها، ويطلُعُ قبلَ الجَوْزاءِ.

(5) الروض الأنف: 2/ 194.

(6) زاد (ق): إنهم ليس.

فقيل له: "إنهم يتكلمون بالكلمة، فتكون كما قالوا".

فقال: (تلك الكلمة من الحق، يخطفها الجني، فَيُقِرُّها في أُذُنِ وَلِيِّه، فيخلط فيها أكثر من مائة كذبة).

ومعنى: (يقرها): يصبها.

ونحو هذا في حديث «البخاري»[1].

فإن قيل: "قد كان صاف بن صياد[2]ـ[3] يتكهن، وخبأ[4] له النبي - ﷺ - خبيئا[5]، فعلمه[6]. فأين انقطاع الكهانة في ذلك الزمان؟".

---

(1) متفق عليه عن عائشة، أخرجه البخاري: (كتاب الأدب، باب قول الرجل للشيء: ليس بشيء، وهو ينوي: ليس بحق)، رقم: 5745: 19/ 209، وفي: (كتاب التوحيد، باب قول الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم)، رقم: 7006: 23/ 101، وأخرجه مسلم في: (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان)، رقم: 4135: 11/ 271.

(2) (ق): الصياد.

(3) "ابن صياد" وفي بعض النسخ: "ابن الصياد" معرفا. في القاموس: ابن صائد أو صياد الذي كان يُظن أنه الدجال، وقال الأكمل: ابن صائد اسمه عبد الله، وقيل: صياف. ويقال: ابن صائد؛ وهو يهودي من يهود المدينة. وقيل: هو دخيل فيهم، وكان حاله في صغره حال الكهان يصدق مرة ويكذب مرارا، ثم أسلم لما كبر، وظهرت منه علامات من الحج والجهاد مع المسلمين، ثم ظهرت منه أحوال، وسمعت منه أقوال تشعر بأنه الدجال. وقيل: إنه تاب ومات بالمدينة. وقيل: بل فقد يوم الحرة.

(4) كلمة غير مفهومة في الأصل.

(5) في (ق) و(م): خبئا، وسقطت من (ر).

(6) عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب انطلق مع رسول الله - ﷺ - في رهط من أصحابه قبل ابن الصياد حتى وجدوه يلعب مع الصبيان في أطم بني مغالة، وقد قارب ابن صياد يومئذ الحلم، فلم يشعر حتى ضرب رسول الله - ﷺ - ظهره بيده ثم قال: (أتشهد أني رسول الله؟). فقال: أشهد أنك رسول الأميين. ثم قال ابن صياد: "أتشهد أني رسول الله؟". فرصه النبي - ﷺ - ثم قال: (آمنت بالله وبرسله). ثم قال لابن صياد: (ماذا ترى؟). قال: "يأتيني صادق وكاذب". قال رسول الله - ﷺ -: (خلط عليك الأمر) . قال رسول الله - ﷺ -: (إني خبأت لك خبيئا). وخبأ له: ﴿يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ =

قلنا: الجواب عنه: أن شيطانه كان يأتيه ويخبره بما هو خفي من أخبار الأرض، ولا يأتيه بخبر عن السماء لمَّا كان[1] القذفُ والرجم.

وروى أبو جعفر العقيلي في «**كتاب الصحابة**»، عن رجل من بني لهيب، قال: حضرت مع رسول الله ـ ﷺ ـ، فذكرت عنده الكهانة، فقلت: بأبي وأمي يا رسول الله، نحن أول من عرف حراسة السماء، وزجر الشياطين منها بقذف النجوم. وذلك أنا اجتمعنا إلى كاهن، يقال له خطر بن مالك، وكان شيخا كبيرا قد أتت عليه مائة سنة وثمانون سنة، وكان من أعلم كهاننا، فقلنا له: "يا خطر، هل عندك شيء من علم هذه النجوم التي يُرمى بها؛ فإنا قد فزعنا لها؟".

فقال لهم:

إيتوني بسحرْ

أخبركم الخبرْ

بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ [الدخان/ 9]. فقال: "هو الدخ". فقال: (اخسأ فلن تعدو قدرك). قال عمر: "يا رسول الله، أتأذن لي في أن أضرب عنقه؟". قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن يكن هو لا تسلط عليه، وإن لم يكن هو، فلا خير لك في قتله). قال ابن عمر: انطلق بعد ذلك رسول الله ـ ﷺ ـ وأبي بن كعب الأنصاري يؤمان النخل التي فيها ابن صياد فطفق رسول الله ـ ﷺ ـ يتقي بجذوع النخل وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه، وابن صياد مضطجع على فراشه في قطيفة له فيها زمزمة، فرأت أم ابن صياد النبي ـ ﷺ ـ وهو يتقي بجذوع النخل. فقالت: أي صاف ـ وهو اسمه ـ هذا محمد. فتناهى ابن صياد. قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لو تركته بين). قال عبد الله بن عمر: قام رسول الله ـ ﷺ ـ في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال: (إني أنذركموه وما من نبي إلا وقد أنذر قومه لقد أنذر نوح قومه، ولكني سأقول لكم فيه قولا لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنه أعور، وأن الله ليس بأعور)». التبريزي، مشكاة المصابيح، رقم: 5494: 3/ 1518. والحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، فهل يصلى عليه؟)، رقم: 1354: 2/ 93، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد)، رقم: 2924: 4/ 2240.

(1) في الأصل: لمكان.

بخـــــير أم ضـــــرر[1]

أم لأمـــــن أم حـــذر"

قال: فلمـا كان من الغد، أتيناه وقت السّحر، فإذا هـو قـائم عـلى قدميـه، شـاخصٌ بعينيه.

فناديناه: "أخطر! يا خطر!".

فأومأ إلينا، فانقض نجم عظيم من السمـاء.

وصرخ الكاهن رافعا صوته:

"أَصـــابَه إِصــابَهْ

خـــامره عقابُـــهْ

عاجلـــه عذابُـــهْ

أحرقـــه شـــهابُهْ

زايلـــه جوابُـــهْ

يـــا ويلـــه مـــا حالُـــهْ

بَلبلـــه بَلبالُـــهْ

عـــاوده خبالُـــهْ

تقطعـــت حبالُـــهْ

وغـــيرت أحوالُـــهْ"

---

(1) (ر) و(م): ضير.

ثم سكت طويلا، وقال:

"يـا معشـر بـني قحطـانْ

أخـبركم بالحـق والبيـانْ

أقسـمت بالكعبـة والأركـانْ

لقـد مُنِـع السـمعَ عتـاةُ الجـانْ

[بثَاقِـبٍ بِكَـفّ ذِي سُـلْطَانْ][1]

مـن أجـل مبعـوث عظـيم الشّـانْ

بعـث بالتنزيـل والقـرآنْ

وبالهـدى وفاضـل[2] الفرقـانْ

تبطـلُ بـه عبـادة الأوثـانْ"

قال: فقلت: له: "ويلـك يـا خطـر! إنـك لتـذكر[3] أمـرا عظيمـا. فمـاذا تـرى لقومك؟

قال:

"أرى لقـومي مـا أرى لنفسـي

أن يتبعـوا خـبر نـبي الإنـسِ

برهانـه مثـل شـعاع الشـمسِ

---

(1) سقط من الأصل.
(2) (ق): حاصل، وسقطت من (م).
(3) (ق): لتدرك، (ر): لتدعي.

يبعـــــث في مكـــــة دار الخمـــــسِ

بمحكـــم التنزيـــل غـــير اللـــبس"

فقلنا له: "ياخطر، وممن هو؟".

فقال:

"والحيـــــــاة والعيـــــــشْ

إنـــــه لمـــــن قريـــــشْ

مـــــا في حكمـــــه طـــيشْ

ولا في خلقـــــه هيـــــشْ"[1]

يكـــون في جـــيش وأي جـــيشْ

مـــن آل قحطـــان وآل أيـــشْ"

فقلنا: "من أي قريش؟".

فقـــال:

"والبيـــــت ذي الـــــدعائمْ

والـــركن والأحـــــائمْ

إنـــه لمـــن نســـل هاشـــمْ

يبعـــــث بالأحـــــائمْ

وقتـــل كـــل ظـــالمْ"

---

(1) أي ليس في خلقه حدة أو سرعة غضب، وليس فِي طبيعته وسجيته قول قبيح.

ثم قال: "هذا هو البيان، أخبرني به رئيس الجان".

ثم قال:

"الله أكــــبر، جـــــاء الحــــق وظهـــــرْ

وانقطـــــع عــــن الجــــان الخــــبرْ"

[ثم سكت][1]، فأغمي عليه، ثم أفاق، فقال: "لا إله إلا الله".

فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لقد[2] نطق عن مثل نبوة، وإنه ليُبْعَـث يـوم القيامـة أُمَّـة وحْدَه)[3].

قال السهيلي: «"إصابه": الثاني بكسر الهمزة، جمع وصب. والهمزة بدل مـن الـواو، "مثل رشاح".

و"آل قحطان": الأنصار.

و"آل أيش": يحتمل أن تكون قبيلة من الجن المؤمن، ويحتمل أن يكون المراد: مـن[4] آل قحطان، ومن المهاجرين.

و"أيش": في معنى: أي شيء، على الحذف. وفيه مـدح غريـب، معنـاه[5]: أي شيء هو عظيم؟ وأراد: مِنْ آل قحطان وآل هاشم.

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): إنه.

(3) انظر: السهيلي، الروض الأنف، تح: عمر السلامي: 2/ 195-206، وإسناد هذا الخبر ضـعيف، انظـر تعليق المحقق.

(4) زاد في (ق): من أم.

(5) سقطت من (م).

وقوله: "والركن والأحائم[1]": أراد الأحاوم بالواو، فهمز الواو لانكسارها. والأحاوم: جمع أحوام، وهو الماء. وأراد به ماء زمزم. ويجوز أن يريد بها: / الطير وحمام مكة التي تحوم على الماء»[2].

ص: 221]

وقوله: "دار الخمس": والخمس: العسكر. ويروى "الحمس" بالحاء المهملة، وهو موضع.

وإذا تقرر هذا، فالكلام بعد ذلك في الكهانة في أمرين:

- **أحدهما**: في طريق التكهين.
- **والثاني**: في الفرق بين الكهانة والمعجزة.

[الأمر الأول: في طريق الكهانة]

فأما الأمر الأول، فمن وجوه:

- **أحدها**: الحدس والتخمين؛ فيُخْبِرُ عن الأمر بصفته على رذالته، كما يُخْبِرُ المُلْهَمُ عن المُغَيَّب بجلالته.

ومنها: إلقاء الولي من الجن ذلك إليه، ويعرفه الجني بطريقين:

- فإن كان من الأمور المشاهدة[3] في أقطار[4] الأرض والسماوات، [علمه الجني][5]، فقذفه إلى وليه.

---

(1) (ق): الأخائم؟؟.
(2) انظر: السهيلي، الروض الأنف: 2/ 195-206.
(3) (ق): الحاضرة.
(4) (ق): أقصى.
(5) سقطت من (ر).

- وإن كان من الأمور الغائبة، استرق فيه السمع ـ كما ورد في الخبر ـ، فما خبره غيره، فقذفه إلى صاحبه.

وقد تظاهرت الآثار بأنباء الكهانة عن النبي ـ ﷺ ـ قبل مبعثه، وتحدُّثِها بالغائبات ن معلومات الله وحِكْمَتِه.

الأمر الثاني: في الفرق بين الكهانة والمعجزة

والمشابهة بينهما: أن صاحب الكهانة يخبر بالمغيبات كما يخبر بها صاحب عجزة، والفرق بينهما: أن المعجزة من شرطها التحدي، والكهانة لا يشترط فيها ك.

المسألة العاشرة:

في إثبات الجن والشياطين

وقد أنكرهما الفلاسفة، وكثير من المعتزلة. وَوَجْهُ مناسبة ذِكْرِ[1] هذه المسألة مع ما لها، أنه قد تقدّم أن مِن طُرُقِ الكهنة إخبار الجن إلى وليه من الأنس، فاستدعى ذلك رفة الجن والشياطين.

وإذا تقرر، فالكلام بعد ذلك في هذه المسألة في أمور ثلاثة:

- **الأول**: في حقيقة الجن والشياطين.
- **والثاني**: في الاستدلال على ثبوتهما.
- **والثالث**: هل الجن والشياطين جنس واحد أو أجناس متباينة؟

---

(1) سقطت من (م).

فأما الأمر الأول: [في حقيقة الجن والشياطين] [1]

فقال الإمام فخر الدين: «اتفق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة، تجيء وتذهب، مثل الناس والبهائم. وإذا كان ذلك كذلك، فالقول المحصّل فيهما قولان:

- **أحدهما**: أنها أجسام هوائية، قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة، ولها عقول، وأفهام، وقدرة، وأعمال شاقة.

- **والقول الثاني**: أن كثيرا من الناس أثبتوها لا متحيزة، ولا حَالَّة في المتحيز، وأنها موجودات مجرَّدات عن الجسمية» [2].

الأمر الثاني: في إثباتهما

واحتج أهل السنة على ذلك بالكتاب، والسنة، والإجماع.

❁ أما **الكتاب**؛ فآيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَراً مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [3]، إلى آخر الآية.

- **الآية الثانية**: [قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ ٱلشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ [4].

- **الثالثة**:] [5] قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [6].

---

(1) سقط هذا الأمر من (م).

(2) مفاتيح الغيب: 1/ 79.

(3) سورة الأحقاف آية 28

(4) البقرة/ 101.

(5) الموجود بين معقوفتين سقط من الأصل.

(6) سورة الذاريات آية 56

والآيات في هذا كثيرة.

⊕ وأما **السنة**؛ فأخبار:

- **الأول**: مارواه مالك في «**موطئه**» عن خالد بن الوليد، أنه قال: «يا رسول الله، إني أُرَوَّعُ في منامي. فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (قل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه، وعقابه، وشر عذابه، ومن همزات الشياطين أن يحضرون)»[1].

- **الخبر الثاني**: ما خرّجه أهل الصّحة، عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن عفريتا من الجن، تفلّت البارحة ليقطع عليّ صلاتي، فأمكنني الله منه، فأخذته، فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد، حتى تنظروا إليه، فذكرت دعوة أخي سليمان: ﴿رَبِّ إغْفِرْ لِے وَهَبْ لِے مُلْكاً لاَّ يَنۢبَغِے لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيَ﴾[2] فأطلقته)»[3].

- **الخبر الثالث**: ما رواه جابر بن عبد الله، أنه قال: «سمعت النبي ـ ﷺ ـ يقول: **إذا** دخل الرجل بيته، فذكر الله عند دخوله، وعند طعامه، قال الشيطان: "لا مبيتَ[4] لكم، ولا عشاء". فإذا دخل، ولم يذكر الله، قال: "أدركتم المبيت والعشاء")»[5].

والأحاديث في إثبات الجن والشياطين كثيرة.

---

(1) الموطأ: (كتاب الشعر، باب ما يؤمر به من التعوذ)، رقم: 1704: 2/ 950.

(2) ص/ 34.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الصلاة، باب الأسير أو الغريم يربط في المسجد)، رقم: 461: 1/ 99، و(كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿رب هب لي ملكا.... ﴾، رقم: 4808: 6/ 124.

(4) (ق): لا سبيل.

(5) أخرجه مسلم: (كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامها)، رقم: 2018: 3/ 1598.

[ص: 222] / وأما الإجماع، فقال أبو العباس الطلمنكي[1] في «كتابه»[2]: «أجمع المسلمون من أهل السنة على الإيمان بالجن، وعلى أن لهم ثوابا، وعليهم عقابا، وعلى أنهم مأمورون».

الأمر الثالث:[هل الجن والشياطين جنس واحد أو أجناس متباينة]

اختلف العلماء في الجن والشياطين.

فقيل: «هما جنسان».

وقيل: «جنس واحد».

احتج الأولون بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾[3]، فاستثناه من الملائكة. والأصل في الاستثناء أن يكون من الجنس، فدلّ هذا على أنه ليس من الشياطين.

---

(1) أبو عمر (وليس أبا العباس) الطلمنكي، هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى لب بن يحيى المعافري، الطّلمنكي (340هـ-429هـ/ 952-1038م) سكن قرطبة، الفقيه، المقرئ، المحدث. ألّف "كتاب الدليل إلى معرفة الجليل"، "وكتاب رجال الموطأ"، و"كتاب فضائل مالك"، و"كتاب في تفسير القرآن"، و"كتاب الوصول إلى معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة"، والرسالة المختصرة في مذاهب أهل السنة" ، و"كتاب الرد على ابن مسرة" وغيرها. قال القاضي عياض: ورحل إلى المشرق...واتسعت روايته، وتفنن في علوم الشريعة، وغلب عليه القرآن والحديث، وألّف تآليف نافعة كثيرة كبارا ومختصرة احتسابا». وكان عارفا بأصول الديانات، مظهرا للكرامات، سيفا مجردا على أهل الأهواء والبدع، قامعا لهم، غيورا على الشريعة، شديدا في ذات الله ـ تعالى ـ. سكن قرطبة، وأقرأ الناس بها محتسبا، وأسمعهم الحديث...ثم خرج إلى الثّغر فتجول فيه، وانتفع الناس بعلمه، وقصد طلمنكة بلده في آخر عمره، فتوفي بها. انظر: الضبي، بغية الملتمس، ص: 49، عياض، ترتيب المدارك: 8/ 32.

(2) يبدو أنه يقصد كتاب الطلمنكي الموسوم بـ"كتاب الوصول إلى معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة"، الذي ظل موجودا إلى حدود القرن الثامن ثم فُقد، وقد نقل عنه ابن تيمية والذهبي وغيرهما ـ كما لا يخفى ـ.

(3) الحجر/ 30-31.

والجواب عنه: أن الاستثناء من غير الجنس كثير في القرآن، فيكون هذا منه.

وقال بعض العلمـاء: «الجن منهم أخيار و[1]أشرار، والشياطين اسم لأشرارهم».

قوله: «**ولها شرائط**[2]»:

وفي روايـة الجمــاعة: «**شــروط**[3]»؛ قـال الجـوهري: «جمـع الشــرط: شروط، شرائط»[4]، فيكون شرائط جمع شروط؛ لأن "فعلى" لا يجمع على فعائل.

و«الشرط» في اللغة: الربط؛ لأنه يربط المشروط. ومنه الشـريط؛ لأنه يربط به.

وأما في الاصطلاح، فقد تقدمت حقيقته.

قوله: «**منها أن تكون فعلا لله ـ تعالى ـ**»:

زاد أبو الحسن الأشعري: «أو مــا هـو في معنـى الفعـل»[5]؛ وذلـك كمــا إذا قـال نبي[6]: "آيتي ألا يقوم أحد في هذا الإقليم"، مدة ضربها[7]. فلا شك في صحة كونهـا معجزة، وإن لم تكن فعلا، بل انتفاء فعل. وقد تقدم الاحتراز من هذا الشرط.

قوله: «**خارقة للعادة**»:

هذا شرط ثان. واحترز به من الأفعال المعتادة؛ كطلـوع الشـمس وغيرهـا، فإنهـا لا تكون دليلا على صدقه؛ لعدم اختصاصه بها.

---

(1) زاد (ر): منهم.
(2) في الأصل: شرائطه؟؟.
(3) في الأصل: شروطه؟؟.
(4) الجوهري، الصحاح، 3/ 1137.
(5) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 183.
(6) سقطت من (ق) و(ر).
(7) في الأصل: طربها.

قوله: «**وأن يقع التحدي بها**»:

هذا شرط ثالث، [وقد تقدّم الكلام فيه، فلينظر هنالك.

قوله: «**موافقة لدعواه**»:

هذا شرط رابع][1]، وقد تقدم.

قوله: «**وأن يعجز المتحدون عن المعارضة**»:

هذا شرط خامس[2]. وقد تقدم.

قوله: «**والإتيان بمثلها**»:

هذا تكرار؛ لأن المعارضة هي الإتيان بالمثل، فيصير معنى الكلام: وأن يعجز المتحدّون عن الإتيان بمثلها، وهو تكرار.

---

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) (ق): رابع؟؟ وسقط من (ر).

[الفصل الرابع: في عصمة الأنبياء]

قوله: «**ومن أحكام الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وجوب العصمة عقلا**».

اعلم أن هذا هو الفصل الرابع من الفصول المذكورة في "النبوة" في "عصمة الأنبياء".

ويشتمل الكلام فيها على خمس مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلول "العصمة" لغة واصطلاحا.

فأما مدلولها لغة، فقال الجوهري: «العصمة هي الحفظ والحراسة من المعاصي.

والعصمة أيضا: المنع. يقال: "اعتصمت بالله"؛ إذا امتنعت بلطفه من معصيته. يقال: "عصمه الطعام"؛ إذا منعه من الجوع. فالعصمة اسم موضوع للمنع عما يضر، دون ما[1] ينفع»[2].

وهي تكون من أربعة أشياء:

- **أحدها**: من سائر الحيوانات، حتى لايصل إليه منها شيء، وهذا معنى قوله تعالى ـ: ﴿وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[3]؛ أي يمنعك من ضررهم.
- **والثاني**: من الكفر وأسبابه.
- **والثالث**: من المعاصي والبدع.

---

(1) بياض في (ق).

(2) الجوهري في "الصحاح" (مع بعض التصرف): 6/ 264.

(3) سورة المائدة آية 69

- **والرابع**: من الإصرار على الذنوب كلها.

وأما مدلولها في الاصطلاح، فهي: «عبارة عن الإمساك عن الرذائل، والاشتغال بما ينافيها من الخصال المحمودة».

و«**العاصم**» هو: الذي يحرس المكلَّف من الوقوع في المعاصي.

و«**المعصوم**» هو: الذي لا يمكنه الإتيان بالمعصية لقوله ـ عليه السلام ـ: (ومِنَ العصمة ألا تَقْدِر)[1].

[ص: 223]

المسألة الثانية: /

في أسباب العصمة

وهي أربعة:

- **أحدها**: أن تكون لنفسه وبدنه خاصية تمنعه من الإقدام على الفجور[2].
- **وثانيها**: أن يجعل له العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات؛ فيكون ذلك سبب عصمته.
- **وثالثها**: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله ـ تعالى ـ.
- **ورابعها**: أنه متى صدر عنه أمر من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملا، بل يضيق الأمر عليه فيه.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة، كان الشخص معصوما عن المعاصي لا محالة.

---

(1) أورده الهروي القاري في: "المصنوع في معرفة الحديث الموضوع" (الموضوعات الصغرى)، وقال: «من كلام السادة الصوفية»، انظر: تح: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 67، ص: 69.

(2) (ر): الفحش.

المسألة الثالثة:

في أقسامها

وهي ثلاثة:

- ما يتعلق بالمعارف.
- وما يتعلق بالأقوال.
- وما يتعلق بالأفعال.

• فأما ما يتعلق بالمعارف:

فهو أن يختص النبي بعلم ما يجب لله ـ تعالى ـ من صفات الكمال، وما يستحيل عليه من صفات النقص، وما يجوز عليه في أحكامه وأفعاله.

• وأما ما يتعلق بالأقوال:

فهو أن يختص النبي بالصّدق في المقال، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.

• وأما ما يتعلق بالأفعال:

فهو أن يختصّ النبي بفعل ما حسّنه الشرع من الأفعال الجميلة. وبالجملة: فإنها منحصرة في القضايا الشرعية، والأمور المحمودة، وهي مضافة إلى الله خلقا واختراعا، مضافة إلى النبي اكتسابا. فإذا أراد الله تخصيص نبيه بالرسالة، حبّب إليه فعل الخيرات، وكرّه إليه ما يناقضها، فانصان واعتصم.

المسألة الرابعة:

في وقت وجوب عصمة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ

قال سيف الدين: «للأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ حالتان:

- الأولى: مـا قبل النبوة.

- والثانية: مـا بعد النبوة.

۞ **فأما مـا قبل النبوة**؛ فقد قال القـاضي أبـو بكـر: "لايمتنـع عقـلا ولا سـمعا، أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية، وسواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيمـا قبل ظهورها على يده، بـل لا يمتنـع عقـلا إرسـال مـن أسـلم بعـد كفره".

ووافقه على ذلك أكثر أصحابنا، وكثير من المعتزلة»[1].

وقال أبو إسحاق بن دِهَاق: «والأنبيـاء ـ علـيهم السـلام ـ معصـومون مـن الكفـر وأبوابه [2]قبل النبوة. وهذا ممـا اتفق عليه [جميع][3] أهل الإسلام، وأن الله ـ تعالى ـ مـا ابتعث رسولا من الكافرين، إلا أن يكون منهم في الحَسَب، لا في الكفر والضلال»[4].

وقالت الروافض: "لا يجوز أن يبعث الله ـ تعالى ـ مَن صدرت منه كبيرة، وإن تـاب عنها؛ لأن ذلك ممـا يوجب في النفس احتقاره، والنفرة مـن اتباعـه، وهـو خـلاف مـا تقتضيه الحكمة".

وزاد الروافض: "وجوب عصمته عن الصغائر".

والصحيح مـا ذهب إليه القاضي؛ لأن السمع لا دلالة له على العصمة قبـل البعثـة.

۞ **وأما بعد النبوة**: فقد اتفق أهل الملل، وأرباب الشـرائع، على وجوب عصمة الأنبيـاء

---

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 143.

(2) زاد في الأصل المنقول منه: "قبل الابتعاث".

(3) وردت زائدة في الأصل المنقول منه.

(4) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 150.

عليهم السلام ـ عن الكذب عمدا، وعن كل ما يُخِلّ بصدقهم فيما دلّت المعجزة لى صدقهم فيه من دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله ـ تعالى ـ. وإلا، فلو جاز التقوُّل ليهم في ذلك عقلا[1]، لأفضى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال.

واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان:

فمنع منه الأستاذ أبو إسحاق، وكثير من الأئمة؛ نظرا إلى أن المعجزة دالة على صدق، وملازمة الحق في التبليغ. فلو تُصُوِّر الخُلف[2] في ذلك، لكان ذلك نقصا[3] لالة المعجزة، وهو ممتنع.

وذهب القاضي أبو بكر إلى جواز ذلك؛ مَصِيراً منه إلى أن ما كان من النسيان، فهو داخل تحت التصديق بالمعجزة.

وأما الإمام فخر الدين، فقال: «أجمعوا على أنه لا يجوز التحريف والخيانة، فيما يتعلق بليغ الشرائع والأحكام عن الله ـ تعالى ـ، لا عمدا ولا سهوا، وإلا لم يبق لنا / وثوق [ص: 224] يء من الشرائع»[4].

وأما ما يتعلّق من المعاصي بأفعالهم وأقوالهم، مما لا دلالة للمعجزة على صدقهم ه، فإما أن يكون كفرا، أو لا يكون كفرا.

[فإن كان كفرا][5]، فلا نعرف خلافا بين أرباب الشرائع على عصمتهم عنه، إلا ما ل عن الأزارقة من الخوارج؛ فإنهم قالوا بجواز بعثة نبي عَلِم الله منه أن يكفر بعد

---

(1) زاد (ق) و(م): (بطريق الغلط والنسيان في ذلك عقلا).

(2) (ق): الخلاف.

(3) (ق): نقضا.

(4) كتاب الأربعين، ص: 319.

(5) سقطت من (ق).

نبوته، وحكاه الإمام فخر الدين عن "الفضلية"[1] من الخوارج، وقال: «إنهم جوزوا صدور الذنب عنهم، وكل ذنب عندهم كفر»[2]. فبهذا الطريق جوزوا صدور الذنب عنهم، ثم قال: «وأما الروافض، فإنهم جوزوا عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التقية»[3]؛ كما يجوز ذلك إذا أكره على النطق بها.

وما قالوه باطل؛ فإن الأنبياء قد صَبَرُوا على ما كُذِّبُوا وأُوذُوا، ولم ينقل عن أحد منهم النطق بذلك.

وأما ما ليس بكفر، فإما أن يكون من الكبائر، أو لا.

فإن كان من الكبائر، فقد اتفق المحقّقون من الأئمة على وجوب[4] عصمتهم في العمد دون النسيان والتأويل. ولم يخالف في ذلك غير الحَشَويَّة [ومن جوّز الكفر عليهم][5].

ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة عن الكبائر، هل ذلك مستفاد من العقل، أو السمع؟

فذهب القاضي أبو بكر، والمحققون من أصحابنا، إلى أن العصمة فيما وراء التبليغ

---

(1) في الأصل: "الفضلية"، ونسب ابن حزم فرقة "الفضيلية" إلى الخوارج الصفرية، وهي الفضلية عند الأشعري، ومن أقوالهم أن من تلفظ بقول وهو يريد به خلافه في قرارة نفسه فإنه لا يكفر ولو كان هذا الكلام الذي أضمر المقصود منه يؤدي إلى الكفر في حقيقته. وقد بين الملطي اسم صاحب هذه الفرقة وذكر بأنه يسمى فضلا أو فضيلا كما قال بعضهم. انظر: ابن حزم، الفصل: 4/ 145، وراجع: الأشعري، المقالات: 1/ 105.

(2) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 319.

(3) نفسه.

(4) سقطت من (ق).

(5) ساقط من (م).

ر واجبة عقلا، لعدم دلالة المعجزة عليه، وإنما هو مستفاد من السمع والإجماع من
مة، قبل ظهور [1]المخالفين على ذلك[2].

وذهبت المعتزلة إلى امتناع ذلك منهم عقلا[3].

وأما إن كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطإ، فقد اتفقوا على جوازه، سوى
افضة[4].

وأما ما ليس بكبيرة، فإما أن يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسّة،
ناءة الهمّة، وسقوط المروءة؛ كسرقة حبّة، أو كسرة، فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة.

وأما ما ليس من هذا القبيل؛ كنظرة، أو كَلِمَةِ سَفَهٍ نادرة في خصام، ونحو ذلك،
لنا مما اتفق أكثر أصحابنا، وأكثر المعتزلة على جوازه، عمدا وسهوا، خلافا
شيعة[5].

وذهب الجبائي إلى أن ذلك لا يجوز، إلا بطريق السهو، أو الخطأ في التأويل[6].

المسألة الخامسة:

في الاستدلال على وجوب العصمة للأنبياء - عليهم السلام -

وذلك من وجوه:

---

(1) زاد في (م): البدع.
(2) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 145.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) (ق) و(م): الشافعية؟؟ ولا معنى لذلك.
(6) الآمدي: الأبكار: 4/ 145.

- أحدها: في حق إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[1]، والإمام هو الذي يُقتدى به، فلو صدر الذنب من إبراهيم ـ عليه السلام ـ، لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا، وذلك باطل.

- **والثاني**: لو جاز صدور الذنب من الأنبياء، لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، لكنه لا يجوز أن يكون أقل درجة من عصاة الأمة، فلا يجوز صدور الذنب عنهم.

بيان الملازمة: أن أعظم نعمة من الله على العباد: إعطاء الرسالة والنبوة. وكل من كانت نعمة الله عليه أكثر، كان صدور الذنب عنه أفحش، وصريح العقل يدل عليه.

ومن **النقل** وجوه:

- **أحدها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَٰعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾[2].
- **وثانيها**: أن المُحْصَن يُرجَم، والبكر يُجلد.
- **وثالثها**: أن العبد يُجلد نصف حد[3] الحر.

وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الأمة، فبالإجماع.

والثالث: لو صدر الذنب على الأنبياء، لوجب زجرهم، لدلالة الدليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن زجر الأنبياء ـ عليهم السلام ـ غير جائز، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ﴾[4].

---

(1) البقرة/ 123.

(2) سورة الأحزاب آية 30

(3) (ق): جلد.

(4) سورة الأحزاب آية 57

والرابع: لو صدرت المعصية عن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ، لوجب أن يكونوا معذبين بعذاب جهنم، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾[1]. ولما كان ذلك باطلا / بإجماع الأمة، كان صدور [ص: 225] المعصية عنهم باطلا.

والخامس: لو صدرت المعصية عن النبي ـ ﷺ ـ، لكنّا[2]: إما أن [نكون][3] مأمورين بالاقتداء به، وهو باطل؛ لأن الأمر بالفسق لا يجوز على الحكيم، أوْ لا نكون مأمورين بالاقتداء به، وهو أيضا باطل، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[4]. ولما كان صدور المعصية يؤدّي إلى هذين القسمين الباطلين، كان صدور المعصية عنه محالا، وفيه الجمع بين الحرمة والوجوب.

واعلم أن المخالفين أَوْرَدُوا على عصمة الأنبياء شُبَهاً كثيرة، تركتها خوف التطويل، فمن أراد الاطلاع عليها، فلينظرها في الكتب المبسوطة، كـ«الأربعين» لابن الخطيب وغيرها.

قوله: «**ومن أحكام الأنبياء ـ عليهم السلام ـ وجوب العصمة**»:

رتب الشيخ أبو عمرو ـ رحمه الله ـ وجوب العصمة على النبوة، [ومفهوم كلامه][5]: أن العصمة قبل النبوة غير واجبة. وهل هي ثابتة لهم أو غير ثابتة؟ مسكوت عنه. وقد تقدم بيانه.

---

(1) سورة الجن آية 23
(2) (ر): لقلنا.
(3) في جميع النسخ: نكونوا؟؟.
(4) سورة آل عمرأن آية 31
(5) في الأصل و(ر): ومفهومه.

قولـه: «**عمـا ينـاقض مـدلول المعجـزة عقـلا، وعمـا سـوى ذلـك مـن الكبـائر إجمـاعا**»:

اعلم أنه جعل مـا تجب عصمة الأنبياء منه على ضربـين: ضرب يـدل عليـه العقـل، وضرب يدل عليه ا لسمع.

۞ فأما **مـا يدل عليه العقل**: فهو كل مـا يناقض مدلول المعجزة. ومدلول المعجـزة: الصدق فيمـا يبلغونه عن الله ـ تعالى ـ من الأحكام والشرائع.

والذي يناقض الصدق: الكـذب[1]، والفجـور، وكـل قـول ينـافي الصـدق. فهـذا الضرب دلّ على وجوبِ العصمةِ فيه العقلُ.

قال أبو إسحاق بن دهاق: «إنمـا دلّ العقل على ذلك من حيث دلّت المعجـزة عـلى صدق من ظهرت على يده، فلو أتى بكذبٍ عن[2] الله ـ تعالى ـ، [افتراءً عليـه][3] فيمـا أمره بتبليغه، لانتقضت دلالة المعجزة [الدالة][4] على صـدقه، وذلـك باطـل، [وبطـل إعجازها][5]»[6].

۞ وأما الضرب الثاني: وهو **الذي دل عليه النقل**[7]: فهو الفواحش، والكبائر.

قوله: «**وعمـا سـوى ذلك من الكبـائر إجمـاعا**»:

---

(1) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

(2) في الأصل المنقول منه: "على".

(3) زيادة ثابتة في الأصل المنقول منه.

(4) زيادة ثابتة في الأصل المنقول منه.

(5) زيادة ثابتة في الأصل المنقول منه.

(6) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 150.

(7) (ق): السـمع.

مفهومه: أن الصغائر غير معصومين منها، كيف مـا كانت، وليس كذلك. وقد تقرر
ذ ذلك في كلام سيف الدين، واستدعى هذا المنطوق والمفهوم الكلام في: «الكبائر»،
لصغائر».

[في حقيقة «الكبائر» وعددها]

فأما «الكبائر»، فالكلام في حقيقتها، وفي عددها.

- فأما الكلام في حقيقتها:

فقيل: **«الكبائر»: «كل مـا نهى الله ـ تعالى ـ عنه»**.

وقيل: **«كل مـا أوجب الله ـ تعالى ـ عليه الحد في الدنيا»**.

وقيل: **«هي كل مـا يُكفَّر به مستحلُّها»**.

وقيل: **«هي كل مـا لا يغفر الله لفاعلها، إلا بعد التوبة»**.

وقيل: **«كل مـا توعّد الله ـ تعالى ـ عليه بعذاب، أو نار، أو لعنة»**.

- وأما عددها:

فاختلف العلمـاء فيه أوَّلا على قولين:

- **أحدهما**: أنه لا كبيرة بالنسبة إلى سعة رحمة الله.
- **والقول الثاني**: أن الكبائر موجـودة، والقـائلون بأنهـا موجـودة، اختلفـوا عـلى
ين:

- **أحدهما**: أنها مبهمة غير معلومة؛ كلَيْلَة القَدْر، والوَليِّ في المؤمنين.
- **والقول الثاني**: أنها معلومة.

والقائلون بأنها معلومة، اختلفوا فيها اختلافا كثيرا، من ثلاث إلى سبع مائة، [على ثمانية أقوال:

- الأول: أنها ثلاثة: حكى هذا القول ابن عطية عن ابن مسعود[1]، وحكاه مسلم عن]ۡ[2] أنس[3]، وحكاه البخاري عن ابن عمرو[4]. فأما ابن مسعود فقال: هي:

- القنوط من رحمة الله.
- والإياس من رَوْحِ الله.
- والأمن من مكر الله.

وأما أنس، فروى عنه مسلم، أنه قال: «سئل رسول الله ـ ﷺ ـ عن الكبائر، فقال:

- (الشرك بالله.
- وقتل النفس.
- وعقوق الوالدين)[5].

[وأما ابن عمرو، فروى البخاري عنه، عن النبي ـ ﷺ ـ أنه قال: (الكبائر:

- الإشراك بالله.
- وعقوق الوالدين][6].
- واليمين الغموس) ».

فهذه الأحاديث تدل على أن الكبائر ثلاثة، ولكنها مختلفة المعنى.

---

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/ 43.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) صحيح مسلم: (كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها)، رقم: 144: 1/ 91.

(4) صحيح البخاري: (كتاب الأيمان والنذور، باب اليمين الغموس)، رقم: 6675: 8/ 137.

(5) المحرر الوجيز: 1/ 476.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل وأثبت من بقية النسخ.

- القول الثاني: إن الكبائر أربعة: روي أيضا عن ابن مسعود:/ [ص: 226]

– الإشراك بالله.

– والقنوط من رحمة الله.

– واليأس من روح الله.

– والأمن من مكر الله.

- القول الثالث: إن الكبائر سبع، نقله ابن عطية[1]، عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ[2]، ونقله الغزالي، عن ابن عمر[3]، ورواه البخاري ومسلم، عن أبي هريرة، أنه: «قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: "يا رسول الله، وما ؟". قال: (

– الشرك بالله.

– والسحر.

– وقتل النفس التي حرم الله ـ إلا بالحق ـ.

– وأكل مال اليتيم.

– وأكل الربا.

– والتولي يوم الزحف.

– وقذف المحصنات المؤمنات)»[4].

- القول الرابع: أن الكبائر تسع: نقله الغزالي، عن عبد الله بن عمرو

ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/ 43.

ابن عطية، المحرر الوجيز: 2/ 53.

الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/ 17.

صحيح البخاري: (كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا...﴾[النساء/ 10])، رقم: 2766: 4/ 10.

ابن العاص[1]، وعدّ فيها السبع المذكورة في حديث أبي هريرة، وزاد إليها:

- الإلحاد في المسجد الحرام.
- وبكاء الوالدين من العقوق.

▪ القول الخامس: أن الكبائر إحدى عشرة كبيرة، ونسبه بعض الأشياخ[2] علي بن أبي طالب، وزاد على التسع:

- السرقة.
- وشرب الخمر.

▪ القول السادس: لأبي طالب المكي[3]؛ أن الكبائر سبع عشرة كبيرة، جمعها ه الأحاديث. وهي:

◆ أربع في القلب:

- الشرك بالله.
- والإصرار على معصية الله.
- والقنوط من رحمة الله.
- والأمن من مكر الله.

◆ وأربع في اللسان، وهي:

- شهادة الزور.
- وقذف المحصنات.
- واليمين الغموس، وهي التي يحق بها باطلا، ويبطل بها حقا؛ وسميت غموس لأنها تغمس صاحبها في النار.

---

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/ 17.

(2) (ق): العلماء..

(3) أبو طالب المكي، قوت القلوب، تح: عاصم الكيالي، 2/ 249.

- والسِّحر[1].

- وثلاث في البطن، وهي:

- شرب الخمر وكل مسكر.

- وأكل مـال اليتيم ظلمـا.

- وأكل الربا وهو يعلم.

- واثنان في الفرج:

- الزنا.

- و[اللواط][2].

- واثنان في اليدين:

- القتل.

- والسرقة.

- وواحدة في الرجلين، وهي:

- الفرار من الزحف، الواحد من الإثنين، والعشرة من العشرين.

- وواحدة في جميع الجسد، وهي:

- عقوق الوالدين».

- القول السابع: لابن عبد البر، أن الكبائر عشرون، وهي: ثمان في الفم، وأربع في القلب، واثنان في اليدين، واثنان في الفرج، وأربع في سائر البدن.

- فأما التي في الفم:

- فالغيبة.

---

(1) سقطت من (م).

(2) في غير (ق): الفعال.

- والنميمة.
- وأَيْمـان الغموس.
- وقذف المحصنات.
- وشهادة الزور.
- وشرب الخمر.
- وأكل الربا.
- وأكل أموال اليتامى.

◆ والتي في القلب:

- الرياء.
- والكبر.
- والحسد.
- والعجب.

◆ والتي في اليدين:

- القتل.
- والسِّحر.

◆ والتي في الفرج:

- الزنا.
- واللواط.

◆ [والتي في سائر البدن:

- الفرار من الزحف.
- والعقوق.

- وترك الصلاة][1].

- والغصب وما في معناه[2].

▪ القول الثامن: روي عن ابن عباس، أنه سأله رجل عن الكبائر السبع، فقال: هي إلى السبعين أقرب». وروي عنه أنه قال: «إلى السبع[3] مائة أقرب»[4]. وقد روي عنه غَيْرُ هذا.

[«الصغائر»: حقيقتها وحكمها]

وأما الصغائر، فالكلام فيها، في حقيقتها، وفي حكمها.

❁ فأما حقيقتها: فاختلف العلماء فيها:

- فقالت طائفة: «هي ما لا يؤذن في ارتكابها، ولا تسقط العدالة والشهادة بفعلها، وذلك مثل ما يصدر عن الإنسان عند الحرج والغضب، ثم يندم على ما صدر منه، وهذا هو السريع الفَيْأَة[5]».

- وقال القاضي أبو بكر: «الصغائر: هي ما نهى عنه نهي كراهة؛ وذلك:

- كالأكل بالشمال.

- والاستنجاء باليمين.

- وخلع اليمين قبل الشمال.

(1) ساقط من (ق) و(م).
(2) انظر: ابن عبد البر، التمهيد: 5/ 67.
(3) (ق): التسع.
(4) تفسير عبد الرزاق، تح: محمود محمد عبده: 1/ 447.
(5) (م): الغضبة.

- ولُبْس النعل الشمال قبل اليمين، إلى غير ذلك».

- وذهبت طائفة أخرى إلى أن الصغائر هي: مُقدِّمات المحرَّمات؛

- كالنظرة.

- والقُبلة.

- والغمزة.

- والمباشرة، واللمس.

التي استثنى الله ـ تعالى ـ من الكبائر والفواحش من قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ﴾[1]. وقد اختلف المفسرون فيها اختلافا كثيرا، فلتنظر في كتب العلماء.

❁ وأما أحكام الصغائر بالنسبة إلى الأنبياء، فقد تقدّمت.

---

(1) النجم/ 31.

[الفصل الخامس:

في إثبات نبوة محمد -ﷺ-]

قوله: «وقد تحدى سيد الأولين والآخرين محمد -ﷺ- [بضروب من المعجزات]»:

اعلم - وفقك الله - أن هذا هو الفصل الخامس من الفصول المذكورة في أوّل "النبوة" في إثبات نبوة نبينا / محمد -ﷺ-][1]. ويشتمل الكلام في هذا الفصل على [ص: 227] مقدمة، وثلاث مسائل:

- الأولى: في إثبات نبوة النبي -ﷺ-.
- والثانية: في نسبه.
- والثالث: في أسمائه.

[المقدمة]

فأما المقدمة، فهي أن أصحاب التواريخ من المسلمين، أجمعوا على أن عدد الأنبياء عليهم السلام - مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، كما وردت به الأحاديث الصحيحة[2]. أولهم آدم -عليه السلام-، وآخرهم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب -ﷺ-.

---

(1) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

(2) ذكر ابن كثير أنه اختلف في عدد الأنبياء والمرسلين، والمشهور في ذلك حديث أبي ذر الطويل وذلك فيما رواه ابن مردويه في "تفسيره" عن أبي ذر قال: "يارسول الله كم الأنبياء؟". قال: (مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا). قلت: "يارسول الله، كم الرسل منهم؟ قال: (ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير). قلت: "يارسول الله من كان أولهم؟". قال: (آدم). قلت: "يارسول الله نبي مرسل؟". قال: (نعم، خلقه الله بيده ثم نفخ فيه من روحه ثم سواه قبيلا). ثم قال: (يا أبا ذر أربعة سريانيون: آدم، وشيث، ونوح، وخنوخ وهو إدريس، وهو أول من خط بالقلم، وأربعة من العرب: هود، وصالح، وشعيب، ونبيك يا أبا ذر. وأول نبي من بني إسرائيل موسى، وآخرهم عيسى، وأول النبيين آدم، وآخرهم نبيك). قال ابن كثير: «وقد روى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم بن حبان البستي في كتابه "الأنواع =

وأجمعوا على أن الرسل منهم: ثلاث مائة وثلاثة عشر.

فخمسة منهم أولو العزم المذكورون في القرآن: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى ومحمد، ـ عليهم السلام أجمعين ـ.

وخمسة منهم من العرب: هود، وصالح، وإسماعيل، وشعيب، ومحمد ـ ﷺ ـ.

انتهى الكلام في المقدمة.

المسألة الأولى:

في إثبات نبوة نبينا محمد ـ ﷺ ـ

والدليل على ذلك أن نقول:

إن محمدا ـ ﷺ ـ كان موجودا، وادعى الرسالة، وظهرت المعجزات على وَفْ دعواه، وأنه تحدّى بها، وأنه لم يُوجَد له مُعارِض، وكل مَن كان كذلك كان رسو صادقا حقا. فصح من هذا أن محمدا رسول حقا.

فهذه أربع مقدمات لابد من تقريرها:

– أما **المقدمة الأولى**: وهي أن محمدا كان موجودا، وادعى الرسالة؛ فالاعتماد إثباتها على الأخبار المتواترة.

وبيان ذلك؛ وهو أنا إذا سمعنا أهل التواتر في عصرنا أنهم قالوا: "[1]سمعنا أه

= والتقاسيم" وقد وسمه بالصحة. وخالفه أبو الفرج بن الجوزي فذكر هذا الحديث في كت "الموضوعات" واتهم به إبراهيم بن هشام هذا، ولا شك أنه قد تكلم فيه غير واحد من أئمة الجـ والتعديل من أجل هذا الحديث والله أعلم»، تفسير القرآن العظيم: 2/ 417 وما بعدها. وللحد شواهد ذكرها الألباني في "السلسلة الصحيحة" رقم: 2668: 6/ 170، وعد الحديث صحيحا لغ بها.

(1) زاد (ق) و(م): إذا.

واتر في عصرنا، إلى أن يصل هذا النقل[1] بقوم، قالوا: "إنا شهدنا محمدا بن عبد الله، كان يقول: إني رسول الله إليكم". وهذا الخبر يفيد العلم الضروري، فعلمنا بهذا الطريق، أن محمدا ـ عليه السلام ـ كان موجودا، وادعى الرسالة.

- وأما المقدمة الثانية: وهو أنه ـ عليه السلام ـ ظهرت المعجزات على وَفْق دعواه. ويرها ما نَبَّه عليه الشيخ أبو عمرو من معجزاته ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وسيأتي بَسْطُها في ضعه.

- وأما المقدمة الثالثة: وهو أنه ـ عليه السلام ـ تحدّى بالقرآن العرب [الذين هم النهاية في صاحة، فعجزوا عن معارضته والإتيان بمثله. قال ـ تعالى ـ: ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ نسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ ضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2]][3].

- وأما المقدمة [الرابعة][4]: وهي أنه لم يوجد لمعجزاته معارض؛ فالدليل عليه الآية قدمة، وأيضا فلأنه تحدّى العرب العرباء مع شدة بأسها، وعظيم منعتها، عن أن خلوا في حُكْمِهِ، منهم من أجاب إلى الدخول في حُكْمِهِ، ومنهم من أبى إلا القتال حرب، فاستُنزل بالعنف عن رتبته، وأُخذ بالقهر مع نَبْوَتِه. ولو أن لهم سبيلا إلى رضته، مع أنهم أهل اللسان وفصحاء الزمان، لأَبْدَوْا ذلك. ولما لم يقدروا عليه، على عدم المعارضة.

وإذا تقررت هذه المقدّمات، لزم عنها أن يكون محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ رسولا صادقا حقا.

---

(1) (ق) و(م): القول نصا.
(2) الإسراء/ 88.
(3) ساقط من (م).
(4) سقطت من الأصل.

المسألة الثانية:

في ذكر نسب النبي - ﷺ -

وقد قال بعض العلماء: «إن معرفة ذلك مما يتعلق بالاعتقادات».

وإذا ثبت هذا، فاعلم أن أبا القاسم هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان

قال أبو الوليد بن رشد: «رُوي هذا عن النبي - ﷺ -، واتفق أهل العلم ع صحته، ولم يختلفوا في شيء منه»[1].

[س: 228] قال ابن مسعود: «كل من زاد على ذلك من النسابين، / فهو كاذب»[2].

واختلفوا فيما بين عدنان وإسماعيل بن إبراهيم، وفيما بين إبراهيم وآدم - صلوا الله عليهم - اختلافا كثيرا لا يقطع بصحته.

المسألة الثالثة:

في أسمائه

روى مالك في «موطئه»، ومسلم في «صحيحه» أن النبي - ﷺ - قال: (لي خمس أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي؛ - الذي يمحو الله بيَ الكفر -، وأنا الحاشر - الذي يحشر الناس على قدمي -، وأنا العاقب؛ - والعاقب الذي ليس بعده نبي -)[3].

---

(1) ابن رشد، المقدمات الممهدات، تح: محمد حجي، 3/ 348.

(2) عن قول ابن مسعود، انظر: السهيلي، الروض الأنف: 1/ 34.

(3) الموطأ: (كتاب أسماء النبي...)، رقم: 1823: 2/ 1004، ومسلم، الصحيح: (كتاب الفضائل، باب أسمائه ﷺ)، رقم: 2354: 4/ 1428.

وروى النقاش، عن النبي ـ ﷺ ـ، أنه قال: (لي في القرآن سبعة أسماء: محمد، قد، وطه، ويس، والمدثر، والمزمل، وعبد الله)[1].

وأسماء النبي ـ ﷺ ـ في الكتب المنزلة كثيرة جدا، وقد تكلم [العلماء عليها][2].

قوله: [«**وقد تحدى سيد الأولين والآخرين**»؛ أما «التحدّي»، فقد تقدم الكلام فيه.

وأما كونه «**سيد الأولين والآخرين**»؛ فالدليل عليه ما خرَّجه مسلم من حديث أبي برة، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة)[3]. وهو سيدهم الدنيا والآخرة، وسيد العالمين.

وأما «السيد»، فقال الجوهري: «**هو الجليل**»[4].

وقال الهروي: «**هو الذي يفوق قومه في الخير**»[5].

وقال غيره: «هو الذي يفزع إليه القوم في النوائب والشدائد، فيقوم بأمورهم حمّل عنهم مكارههم».

وهذه الصفات[6] كلها موجودة في النبي ـ ﷺ ـ.

قوله: «**محمد**»:

وزنه مفعّل، مبالغة من كثرة الحَمْد؛ فهو ـ ﷺ ـ محمود الأقوال والأفعال. وقد م الكلام فيه.

عياض، الشفا في التعريف بحقوق المصطفى، تق: كمال بسيوني زغلول المصري: 1/ 178.
سقطت من (ر).
"صحيح مسلم": (كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا...)، رقم: 2278: 4/ 1782.
الجوهري، الصحاح: 1/ 14.
أبو عبيد الهروي، الغريبين: 3/ 947..
سقطت من (ر).

قوله](1): «**بضروب من المعجزات**»:

يريد بأنواع من الآيات المعجزات.

اعلم أن معجزات النبي ـ ﷺ ـ، وإن كثرت، وقد ألف الناس فيها مجلدات، فهـ
على أربعة اقسام:

- **أحدها**: ما ثبت بنقل متواتر يُقْطَعُ به؛ كالقرآن؛ فإنه ثبت بخبر مقطوع به، فكا
معجزا مقطوعا به، وهو أقوى معجزاته ـ ﷺ ـ، ومنكرُه معاند جاحد.

- **والثاني**: ما لم يبلغ مبلغ الضرورة، وهوعلى قسمين:

- قسم روي أنه وقع بمشْهَد جماعةٍ متوافرين، ولم ينكروا عليه، وذلك كنب
الماء من بين أصابعه ـ عليه السلام ـ، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير.

- والقسم الثالث[2]: ما ثبت بخبر مستفيض تلقته الأمة بالقبول. فهذا يوجـ
انعقاد الإجماع على صحته؛ وذلك يوجب علما مكتسبا[3].

- والقسم الرابع: ما ثبت بأخبار الآحاد، ونقله العدد اليسير، لكنه تواتر
المعنى كشجاعة عليٍّ، وكرم حاتم. فهذا يرجح به الكلام في الإعجاز.

قوله: «**منها القرآن العظيم**»:

اعلم أن المراد بـ«**القرآن**» إنما هو القراءة لا المقروء؛ لأن المقروء هوالكلام القـديـ
والقديم لا يصح[4] أن يكون معجزا ـ على ما تقدم ـ؛ لأن الإعجاز إنما هو في نظـ
القرآن خاصة.

---

(1) مجموع ما وضع بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).

(2) في غير (ق): الثاني.

(3) أضاف النساخ هنا خطأ: "القسم الثالث".

(4) (ق): لا يعد.

وإذا تقرر هذا، فالكلام بعد ذلك في القرآن[1] في مسألتين:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة واصطلاحا

أما مدلوله لغة، فقال الجوهري: «هو الجمع والضم، يقال: "قرأت قرآنا"؛ أي: جمعته وضممت بعضه إلى بعض»[2].

وأما مدلوله اصطلاحا، فقال أبو عمرو بن الحاجب: «القرآن هو الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه»[3].

فقوله: «هو الكلام»؛ بمنزلة الجنس.

وقوله: «المنزل»؛ خرج به: كلام النفس الذي هو القديم، وكلام البشر؛ لأنه ليس بمنزل.

وقوله: «للإعجاز»؛ أخرج به السنة؛ لأنها كلام [غير][4] منزل للإعجاز.

وقوله: «بسورة منه»][5]؛ احترز به عن الآية وبعض السورة.

المسألة الثانية:

في وجه[6] إعجاز القرآن

/ قال القاضي أبو الفضل عياض: «القرآن ينطوي على وجوه كثيرة من الإعجاز، [ص: 229]

---

(1) سقط من (ر).
(2) انظر: الجوهري، الصحاح، 1/ 65.
(3) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، 1/ 372.
(4) سقطت من الأصل.
(5) ساقط من (م).
(6) (ق): وجوه.

تحصيل ضبطها في أربعة أوجه:

⊛ **أحدها:** حُسن تأليفه، والتئام كَلِمِه، وفصاحته، ووجوه إيجازه الخارق لعا العرب؛ لأنهم أرباب هذا الشأن، وفرسان الكلام، قد خُصُّوا من البلاغة والحِكم ما يُخَصَّ به أحدٌ [من الأُمم][1]. منهم البدوي؛ ذو اللفظ الجزل، والقول الفصل، والطب الجوهري، والمنزع القوي. ومنهم الحضري؛ ذو البلاغة البارعة، والألفاظ الناصع والكلمات الجامعة، فما راعهم إلا رسول كريم، بكتاب عزيز، ﴿لا يَاتِيهِ اِلْبَاطِ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]. ولم يخف على أه الميز منهم أنه ليس من فصاحتهم، ولا من جنس بلاغتهم. ولهذا لما سمع المغيرة م النبي -ﷺ-: ﴿إِنَّ اَللَّهَ يَامُرُ بِالْعَدْلِ وَالِاحْسَانِ﴾ إلى آخر الآية[3]، قال: "والله إن لحلاوة، وإن له لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر. ما يقول هذا بشر"[4].

وذكر أبو عبيد[5]، أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُومَرُ﴾[6]، فسج لفصاحته.

---

(1) (ق): سقطت: من الأمم.

(2) فصلت/ 41.

(3) النحل/ 90.

(4) الكلام للوليد بن المغيرة، رواه البيهقي في "الشعب" في حديث ابن عباس، رقم: 133: 1/ 87 وذكره ابن إسحاق في السيرة، تح: محمد حميد الله: 2/ 132، وذكره ابن عبد البر في "الاستيعاب" م غير إسناد: 2/ 433 وغيرهم.

(5) في الأصل: "أبو عبيدة"، وفي (م): أبو عبد الله، والمقصود بأبي عبيد، الحافظ القاسم بن سلام بتشد اللام البغدادي (157-224هـ/ 774-839م) أخذ عن الشافعي الفقيه. كان أبوه سلام عبدا روم لرجل من أهل هراة روى عنه ابن أبي الدنيا وغيره. وصنف التصانيف المونقة التي سارت بها الركبا له: "كتاب الأموال"، و"كتاب الغريب"، "وكتاب فضائل القرآن"، وكتاب "الطهور"، و"كتا الناسخ والمنسوخ". انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1701: 8/ 500.

(6) الحجر/ 94.

وحُكي أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ جاءه رجل من بطارقة الروم ممن يحسن[1] م العرب، وأخبره أنه سمع [2]أسارى من المسلمين يقرءون آية من كتابهم[3]، لها، فإذا فيها جميع ما أُنْزِلَ[4] على عيسى ابن مريم من أحوال الدنيا والآخرة، ي قوله ـ تعالى ـ : ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ آئِزُونَ﴾[5].

وحُكى عن الأصمعي «أنه سمع كلام جارية، فقال لها: "ما أفصحك"!

فقالت: "أو يُعدّ هذا فصاحة بعد قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ ضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ﴾ الآية[6]، فجمع في آية واحدة بين: ين، [ونهيَيْن، وخَبَرَيْن،][7] وبِشَارتيْن".

وهذا كثير في القرآن جدا.

❁ **الوجه الثاني من إعجازه**: صورة نظمه العجيب والأسلوب الغريب، المخالف اليب نظمها ونثرها، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له، بل حارت فيه عقولهم، حتى بعضهم: "هو من قبيل الشعر"، [وقال آخرون: "هو من قبيل الكهانة"][8]، وقال ون: "هو من قبيل السحر". ومع هذا لم يقل أحد "إنه خارج عن لغة العرب"، بل جبوا [من فصاحته، ورونقه، وبهجته، وطلاوته، وتناسب ألفاظه.

(ق): يميز.
زاد (ر): رجلا من.
(م): كتبكم.
(ق): أنزل الله.
النور/ 51.
القصص/ 6.
سقط من (م).
سقطت من (ر).

﴾ **الوجه الثالث من إعجازه: ما انطوى عليه]**[1] من الإخبار بالمغيبات [و يقع][2]، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[3] وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ ٱلْأَرْضِ﴾[4]. وهذا كثير في القرآن. فوقعت هذه الأمور على نحو ما أخبر بها.

﴾ **الوجه الرابع**: ما أخبر به عن القرون الماضية، والشرائع السالفة، مما كان يعلم من[5] القصة الواحدة الرجل من أهل الكتاب، إلا في الزمان الطويل فيؤديه[6] النبي ـ ﷺ ـ على وجهه، فيعترف العالم بذلك بصحة صدقه، وقد علموا النبي ـ ﷺ ـ [كان][7] أميا: لا يقرأ ولا يكتب، وقد كان يخبرهم النبي ـ ﷺ بمكتوم شرائعهم؛ مثل سؤالهم عن الروح، وذي القرنين، وأصحاب الكهف، وما حرم إسرائيل على نفسه، وغير ذلك، ولم ينكر عليه أحد منهم ذلك.

فهذه الوجوه الأربعة من إعجازه بَيِّنَةٌ، لا نزاع فيها، ولا مِرْية»[8].

قوله: «**ونطق العجماء**»:

الجوهري: «العجماء: البهيمة. وفي الحديث: (جرح العجماء جبار)[9]؛ وإنما سُمّيت

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) ساقط من (ق) و(ر).

(3) الفتح/ 27.

(4) النور/ 53.

(5) في الأصل و(ق): منه.

(6) (ر): فيورده، (ق): فيؤده.

(7) زيادة يقتضيها الإعراب.

(8) انظر: القاضي عياض، الشفا، ص:1/ 190-207.

(9) أخرجه مالك في "الموطأ": (كتاب العقول، باب جامع العقل): رقم: 1560: 2/ 868.

جماء؛ لأنها لا تتكلم»[1]. والأعجم الذي لا يفصح كلامه، وإن كان من العرب.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن نطق العجماء من غريب معجزاته - ﷺ -. فمن ذلك، ما

ي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، أن رسول الله - ﷺ -/ كان في محفل من أصحابه، [ص: 230]

جاء أعرابي صاد ضبا، فقال: "من هذا؟".

قالوا: "نبي الله".

فقال: "واللات والعزى، لا آمنت به، حتى يؤمن به هذا الضب!".

وطرحه بين يدي النبي - ﷺ -.

فقال النبي - ﷺ -: (يا ضب، من أنا؟).

فأجابه بكلام يسمعه القوم جميعا: "لبيك وسعديك يا زَيْنَ مَنْ وافى القيامة".

قال: "من تعبد؟".

قال: "الذي في السماء عرشه، وفي الأرض سلطانه، وفي البحر سبيله، وفي الجنة

ته، وفي النار عقابه".

قال: (من أنا؟).

قال: "رسول رب العالمين، وخاتم النبيئين، قد أفلح من صدّقك، وخاب من

بك".

فأسلم الأعرابي[2].

---

(1) الجوهري، الصحاح، 5/ 1980.

(2) رواه الطبراني في: "الصغير": (تح: محمد شكور محمود الحاج أمرير، رقم: 948: 2/ 153، وفي: "الأوسط": رقم: 5996: 6/ 126). وفي "كنز العمال": «قال ابن دحية في "الخصائص": «هذا خبر موضوع»». وقال الذهبي في "الميزان": «هذا خبر باطل»، المتقي الهندي، الكنز، رقم: 35365: 12/ 358.

ومن ذلك قصة الذئب، رُوي عن أبي سعيد الخدري[1]: بينما راعٍ يرعى غنما، فعرض الذئب لشاة منها، فأخذها الراعي منه.

فقال له الذئب: "ألا تتقي الله، أحلت بيني وبين رزقي؟".

فقال الراعي: "العجب من ذئب يتكلم [بكلام الإنس][2]".

فقال الذئب: "ألا أخبرك بأعجبَ من هذا؟ رسول الله - ﷺ - بين الحرَّتيْن يحدِّث بأخبار ما قد سبق، نبي لم يبعث الله قط نبيا أعظم منه قدرا، قد فُتِحت له أبواب الجنة، وأشرف أهلها على أصحابه ينظرون قتالهم، وما بينك وبينه إلا هذا الشعب، فتصير في جنود دين الله".

قال الراعي: "فمن لي بغنمي؟".

قال الذئب: "أنا أرعاها حتى ترجع".

فأسلم الراعي إليه غنمه، ومضى إلى النبي - ﷺ -، فأخبره القصة[3].

فقال النبي - ﷺ -: (عُدْ إلى غنمك، تجدها بوفرها).

فوجدها[4] كذلك، وذبح للذئب شاة منها[5].

ومن ذلك قصة الضبية؛ روي عن أم سلمة، أن النبي - ﷺ - كان ماشيا في الصحراء، إذ لقيه صياد وبيده ضبية صادها وهو يقتادها، إذ نظرت إلى النبي - ﷺ -

---

(1) زادوا في غير الأصل: أنه قال.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) (ق) و(م): القضية.

(4) في الأصل: فوجده.

(5) رواه الأمام أحمد في "المسند" عن أبي هريرة، رقم: 8063: 13/ 425، والحاكم في "المستدرك" عن أبي سعيد الخدري، رقم: 8444: 4/ 514، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

الت له: يا رسول الله، إن هذا الصياد يصطادني كما ترى، ولي خشفان صغيران، خرجت عنهما، وتركتهما جياعا. فعساك تشفع لي، حتى يَرُدَّني إليهما، وأرضعهما، وأرجع.

قال: (أوتفعلين ذلك؟).

قالت: "نعم".

فأطلقها، وذهبت، ورجعت. فأوثقها، فانتبه الأعرابي، وقال: "يا رسول الله، ألك حاجة؟".

قال: ([1]تطلق هذه الضبية).

فأطلقها، فخرجت في الصحراء، وهي تقول: "أشهد أنك رسول الله"[2].

واعلم أن كلام الحيوانات في هذا الباب كثير جدا.

وهذا القدر كاف في التنبيه على غيره.

[قال القاضي أبو الفضل عياض: «ونُطْقُ العجماء قد ثبت عند أهل الحديث، اشتهر عند العلماء وأصحاب النَّقْل»[3]][4].

قوله: «**وانشقاق القمر**»:

---

(1) زاد في (ر): نعم.

(2) قال الزرقاني في شرحه على "المواهب اللدنية": «حديث الغزالة: روى حديثها: البيهقي من طرق، وضعَّفه جماعة من الأئمة، لكن له طرقا يقوي بعضها بعضًا، وذكره القاضي عياض في "الشفاء"، ورواه أبو نعيم في "الدلائل" بإسناد فيه مجاهيل، عن حبيب بن محصن عن أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ»: 6/ 557.

(3) انظر: القاضي عياض، الشفا: 1/ 236 .

(4) هذان السطران ساقطان من (ر).

يريد: ومن معجزاته ـ ﷺ ـ انشقاق القمر. والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ أما **الكتاب**: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ۝ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟ وَيَقُولُوا۟ سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾[1]. وجه الاستدلال من هذه الآية أن الله ـ تعالى ـ أخبر بوقوع انشقاق القمر بلفظ الماضي، وإعراض الكفرة عن آياته، وخبرُه حق.

وذكر ابن عطية أن «حذيفة قرأ: (اقتربت الساعة، وقد انشق القمر)»[2]؛ فتكون هذه القراءة تأكيدا للوقوع.

⊛ وأما السنة، فما رواه البخاري عن ابن مسعود قال: «انشق القمر على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ فرقتين؛ فرقة فوق الجبل، وفرقة دونه. فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (اشهدوا)[3].

فقال أبو جهل: "هذا سِحْر، فابعثوا إلى أهل الآفاق، حتى تنظروا: هل رأوا ذلك أم لا؟"

فأخبر أهل الآفاق أنهم رأوه منشقا، فقال الكفار: هذا ﴿سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر/ 2]».

[ص: 231] وروى هذا الحديث ابن مسعود، وأنس، وابن عباس، وابن عمر، / **وحذيفة**[4]،

---

(1) القمر/ 1-2.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز: 5/ 212.

(3) أخرجه البخاري في (كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية...)، رقم: 3636: 4/ 206، وفي: (كتاب التفسير، باب ﴿وانشق القمر... ﴾، رقم: 4864: 6/ 142.

(4) حذيفة بن اليمان العبسي الغطفاني القيسي، الصحابي الجليل (ت. 36 هـ/ 656م في المدائن).

علي، وجبير بن مطعم[1].

وأما الإجماع، فقال القاضي أبو الفضل عياض: «أجمع المفسرون و[2] أهل السنة على وقوعه»[3].

قوله: «**وتكثير القليل**»:

[قال أبو الفضل عياض: «هذا أيضا مشهور منقول][4]»[5]؛ فمن ذلك:

حديث أبي طلحة المشهور، وإطعامه ـ ﷺ ـ ثمانين أو سبعين رجلا من أقراص من شعير، جاء[6] بها أنس تحت يده[7]، فأمر بها، ففتتت، وقال فيها ما شاء الله[8] أن يقول[9].

ومن ذلك حديث جابر بن عبد الله في إطعامه ـ ﷺ ـ يوم الخندق ألف رجل من

---

(1) الصحابي ابن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف بن قصي القرشي النوفلي، يكنى أبا محمد، وقيل: أبا عدي. من الطلقاء الذين حسن إسلامهم، وقد قدم المدينة في فداء الأسارى من قومه. وكان موصوفا بالحلم، ونبل الرأي كأبيه. (ت.58 أو 59هـ/ 678/ 679م). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 3/ 95.

(2) (ق): من بدل الواو.

(3) القاضي عياض، الشفا: 1/ 213.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) عياض، الشفا: 1/ 224.

(6) (ق): أتى.

(7) (ر): إبطه.

(8) سقط اسم الجلالة من (ق).

(9) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الأطعمة، باب من أكل حتى شبع)، رقم: 5381: 7/ 69، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك...)، رقم: 2040: 3/ 1612.

صاع من شعير وعناق، قال جابر: "أقسم بالله لأكلوا حتى تركوه، وانحرفوا، وإن برمتنا لتقط[1] كما هي، وإن عجيننا ليخبز".

وكان رسول الله - ﷺ - بصق في العجين والبرمة وبرّك[2].

ومن ذلك، حديث أبي أيوب، أنه صنع لرسول الله - ﷺ - ولأبي بكر زهاء ما يكفيهما، فقال له النبي - ﷺ -: (ادع ثلاثين من أشراف الأنصار)، فدعاهم، فأكلوا حتى تركوه. [ثم قال: (ادع ستين)، فكان مثل ذلك، ثم قال: (ادع سبعين[3])، فأكلوا حتى تركوا][4]، وما خرج منهم أحد حتى أسلم وبايع.

قال أبو أيوب: "فأكل من طعامي مائة وثمانون رجلا"[5].

ومن ذلك حديث عبد الرحمن بن أبي بكر، قال: "كنا مع رسول الله - ﷺ - ثلاثين ومائة"، وذكر في الحديث: أنه عُجن صاع من طعام، وذُبحت شاة، فشُوي سواد بطنها". قال: "وأيم الله، ما من الثلاثين ومائة، إلا وقد حزّ له حزّة من سواد بطنها، ثم جعل منها قصعتين، فأكلنا منها أجمعون[6]"[7]»[8].

---

(1) (ر): لتغط.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب المغازي، باب غزوة الخندق)، رقم: 4102: 5/ 108، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يثق برضاه بذلك...)، رقم: 2039: 3/ 1610.

(3) (ر): تسعين.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"، رقم: 4090: 4/ 185.

(6) (ر): أجمعين.

(7) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(8) انظر: القاضي عياض، الشفا: 1/ 221.

والأحاديث في هذا النوع كثيرة.

قوله: «**ونبع الماء من بين أصابعه**»:

الجوهري: «يقال: نبع الماء ينبع نبعا ونبوعا؛ إذا خرج. والينبوع[1]: عين الماء. ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿حَتَّىٰ تُفَجِّرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعاً﴾[2]»[3].

وإذا تقرر هذا، فالأحاديث في هذا الباب كثيرة، فمن ذلك ما رواه جماعة من الصحابة، منهم: أنس، وجابر، وابن مسعود، أنهم رأوا رسول الله ـ ﷺ ـ وقد حانت صلاة العصر، فالتمس الناس الوَضوء، فلم يجدوه. فأوتي رسول الله ـ ﷺ ـ بوَضوء، فوضع يده في الإناء، وأمر الناس أن يتوضأوا منه. قال: "فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه ـ رضي الله عنه ـ، فتوضأ الناس عن آخرهم".

قال: "كم كنتم؟".

قال: "زهاء ثلاث مائة"[4].

ومنها ما رواه مالك في «**الموطأ**» عن معاذ بن جبل، في قصة غزوة تبوك، وأنهم وردوا العين، وهي تبص بشيء من الماء مثل الشراك، فغرفوا من العين بأيديهم، حتى اجتمع شيء، ثم غسل رسول الله ـ ﷺ ـ فيه وجهه ويديه وأعاده فيها، فجاءت بماء كثير. قال في حديث ابن اسحاق: "فانخرق من الماء ما له حس كالصواعق".

(1) في الأصل: النبوع؟؟.

(2) الإسراء/ 90.

(3) الجوهري، الصحاح، 3/ 1287.

(4) مثلا: البخاري في صحيحه: (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام)، رقم: 3307: 11/ 408.

ثم قال: (يا معاذ، إن طالت بك حياة، سترى ما هاهنا [قد ملئ جنانا][1])[2].

وفي «**الصحيح**»، عن جابر قال: "عطش الناس يوم الحديبية، ورسول الله ـ ﷺ ـ بين يديه ركوة فيها ماء، وأقبل الناس نحوه، وقالوا: "ليس عندنا ماء، إلا ما في ركوتك". فوضع النبي ـ ﷺ ـ يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه، وفي الحديث: فقلت: "كم كنتم؟".

قال: "لو كنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة"[3].

قوله: «**وإنباؤه عن الغيوب**»:

يريد: وإخباره عن الغيوب؛ لأن الإنباء هو الإخبار، والغيوب جمع غيب؛ بدليل قوله: «**التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي**»؛ فأعاد عليها ضمير الجمع.

و«**الغيب**»: هو كل ما غاب عنك. الجوهري: «يقال: غاب غيبا، وغيبة، وغيابا، وغيوبا، ومغيبا، وجمع غائب: غيب، وغياب»[4].

وأما إنباؤه عن الغيوب، فقد ورد في الكتاب، والسنة.

[ص: 232] ۞ أما **الكتاب**: / فقد تقدم التنبيه عليه في آيات.

۞ وأما **السنة**: فالأحاديث في هذا الباب لا يدرك قعرها، ولا ينزف غمرها.

---

(1) سقطت من (م).

(2) أخرجه مالك في "الموطأ": (كتاب قصر الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر)، رقم: 328: 1/ 173.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام)، رقم: 3576: 4/ 193.

(4) الجوهري، الصحاح، 1/ 196.

فمن ذلك، ما خرّجه أهل الصحة، عن حذيفة اليماني، قال: "قام فينا رسول الله ﷺ ـ قائما، فما ترك شيئا يكون من مقامه ذلك إلى قيام[1] الساعة إلا حدثه، حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابي هؤلاء"[2]. ثم قال حذيفة: "والله ما أدري أنسي أصحابي أم تناسوه، ما ترك رسول الله ـ ﷺ ـ من قائد فتنة إلى انقضاء الدنيا إلا قد سمّاه لنا باسمه، واسم أبيه، واسم قبيلته".

قال القاضي أبو الفضل: «وقد خرّج أهل الصحة ما أعلم به أصحابه ـ ﷺ ـ مما وعدهم به من الظهور على أعدائه، وفتح مكة، وبيت المقدس، واليمن، والشام، والعراق، وظهور الأمر[3]، وقسمتهم كنوز كسرى وقيصر، وما يحدث بينهم من الفتن والاختلاف والأهواء، وافتراقهم على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة»[4].

ومن ذلك، قوله ـ ﷺ ـ: (لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)[5] »[6]، وفي بعض الأحاديث: (المغرب)[7].

ومن ذلك، إخباره بأشراط الساعة، وذكر مسائل المعاد الآتية.

---

(1) (م): يوم.

(2) أخرجه أبو داود في "سننه": (كتاب الفتن، ذكر الفتن ودلائلها)، رقم: 4240: 6/ 293، وقال الأرنؤوط: «إسناده صحيح». وأخرج البخاري حديثا قريبا منه في المعنى عن عمر: (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق....﴾، رقم: 3192: 4/ 106.

(3) (ق) و(ر): الأمن.

(4) القاضي عياض، الشفا: 1/ 249-250.

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن سعد بن أبي وقاص: (كتاب الإمارة، باب قوله ـ ﷺ ـ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين...))، رقم: 1925: 3/ 1525.

(6) انظر: القاضي عياض، الشفا، 414 ـ 417.

(7) رواه أبو نعيم في "الحلية" عن سعد أيضا: 3/ 95، وقال: «هذا حديث ثابت مشهور رواه عن داود الأئمة، منهم: شعبة وابن عيينة وغيرهما، لم نكتبه عاليا إلا من حديث عمر بن حبيب عنه».

قوله: «**التي لا يُتوصل إليها إلا بالوحي**»:

يعني: أن الأمور التي انفرد البارئ ـ تعالى ـ بها، لا يعلمها إلا هو، ومَن أطلعه الله على ذلك من خلقه.

والدليل على ذلك: قوله ـ تعالى ـ: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَداً ﴿٢٦﴾ اِلاَّ مَنِ اِرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾[1]. والوحي أصله الإسراع، فلما كان النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ يتلقى ما يأتيه من ربه بعَجَلٍ، سُمّي: "وحيا".

وقيل: «أصل الوحي السر، والإخفاء».

قوله: «**إذ ظهرت موافقة لدعواه، وامتنعت المعارضة عن الخلائق أجمعين**»:

انظر الكناية في قوله: «**إذ ظهرت**»، هل تعود إلى كل ما ذكر من المعجزات، أو تعود إلى قوله: «**وإنباؤه عن الغيوب**»، ذلك محتمل. والظاهر أنها تعود على الجميع، ويكون المعنى: إن كل ما ظهر على يديه ـ صلى الله عليه وسلم ـ من المعجزات، إنما يكون دليلا على صدقه بهذين الشرطين، وقد ذكرهما في شروط المعجزة.

ويَرِدُ عليه اعتراضٌ في كونه اقتصر على هذين الشرطين، دون سائر الشروط المتقدمة، وقد تقدم تفسير هذين الشرطين.

قوله: «**وكل ذلك معلوم ضرورة**»:

اعلم أن ظاهر كلامه يَرِدُ عليه فيه مناقشة؛ وبيانها: إما أن يريد الكل من حيث هو كل، فلا إشكال فيه. وإن أراد أن كل واحدة مما ذكر من المعجزات معلوم بالضرورة، فليس كذلك؛ لأنه لم يثبت مما ذكر بالخبر المتواتر المفيد للعلم الضروري إلا القرآن

---

(1) الجن/ 26-27.

العظيم، وما سواه مما ذكر: إما أن يكون ثبت بأخبار الآحاد، أو بالاستفاضة، وكلاهما لا يفيد العلم.

والجواب عنه: أن معجزات النبي - ﷺ - [كلها معلومة][1] بالضرورة، [أما ما ثبت بالتواتر][2] لفظا ومعنى؛ كالقرآن، فلا إشكال في أنه معلوم بالضرورة.

وأما ما ثبت بأخبار الآحاد أو بالاستفاضة، فهو وإن لم يتواتر في اللفظ، فهو متواتر في المعنى، والتواتر المعنوي يفيد العلم، كشجاعة علي، وكرم حاتم.

وعلى هذا، فيصح ما ذكره من الكلية، [فلا يرد عليه اعتراض][3].

انتهى الكلام في بيان النبوات. وبالله التوفيق

---

(1) (ر): ما ثبت.

(2) سقط من (ر).

(3) ساقط من (م).

[باب: في المعاد]

قوله: «**فوجب الإيمان بما جاء به محمد - ﷺ - من الحشر، والنشر، وعذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، وأنباء الآخرة جملة وتفصيلا**»:

قال الشارح - رحمه الله -: اعلم أن كل[1] ما ذكره من وجوب الإيمان بمسائل المعاد، فهو لازم عما ذكره / من إثبات نبوة نبينا محمد - ﷺ -. [ص: 233]

وبيان ذلك: أن النبي - رضي الله عنه - ادعى النبوة والرسالة، وأقام على ثبوتها المعجزات، ووقعت تلك المعجزات على وفق دعواه. [ووقوعها على وفق دعواه دليل على صدقه][2]. وإذا ثبت صدقه، وجب الإيمان بكل ما أخبر به، ومن جملة ما أخبر به: مسائل المعاد، فيجب الإيمان بها - كما ذكر[3] -.

وإذا ثبت هذا، فاعلم أن هذا الأصل يعبَّر عنه بالمعاد، ويشتمل الكلام فيه على التقريب في ثلاثة فصول:

- **الأول**: في إثبات جواز إعادة ما عُدم عقلا.
- **والثاني**: [في وجوب][4] وقوع المعاد الجسماني.
- **والثالث**: في المعاد النفساني.

---

(1) سقطت من (م).
(2) سقطت الجملة من (ر).
(3) (ر): ورد.
(4) سقطت من (ق).

الفصل الأول:
في إثبات جواز إعادة ما عُدم عقلا

وقبل إقامة الحجج، لابد من بيان "الإعادة" و"المعاد".

فأما «**الإعادة**»، فقال أبو إسحاق بن دِهاق: «**هي كناية عن وجود ما سبقه عدم**»[1].

وقال غيره: «**الإعادة إيجادٌ بعد عدمٍ تقدمهُ وجودٌ**».

والإعادة والبداية بمعنى واحد، وإنما يختلف عليهما التسمية؛ لأن الوجود بعد العدم الثاني بمثابة الوجود بعد العدم الأول، لا فرق بينهما.

وأما «**المُعاد**»؛ فهي الجواهر والأعراض.

⊛ فأما **الجواهر**؛ فاختلف فيها، قال سيف الدين[2]: الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين جواز إعادتها، وذهبت الفلاسفة، والتناسخية، وأبو الحسين[3] البصري، ومحمود الخُوَارِزْمِي[4]، وبعض الكرامية، إلى المنع من ذلك.

---

1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 180.

2) انظر: الأمدي، الأبكار: 4/ 249.

3) في الأصل وفي غيره: الحسن.

4) ركن الدين محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت.536هـ/ 1141م)، المعروف بابن الملاحمي، أبرز علماء المعتزلة المتأخرين، خبير في الأصلين، وزميل للمفسر المعتزلي الشهير محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت. 538هـ/ 1144م) في جرجانة عاصمة خوارزم. وكتابه "الفائق في أصول الدين" مختصر كتاب "المعتمد في أصول الدين" لأبي الحسين البصري وهو مطبوع، كما له كتاب: "المعتمد الأكبر" مفقود. وقد عرف بنقده القوي لشيخه القاضي عبد الجبار الهمداني، وتأثر به من جاء بعده من المعتزلة، كما تأثر به من الأشاعرة: فخر الدين الرازي والآمدي - كما في هذه النص -. انظر: أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تح: توما آرلند، ط1: شركة الوراق للنشر، بيروت: 2008، ص: 118.

والقائلون بالجواز اختلفوا:

- فذهبت الأشاعرة ومن تابعهم إلى جواز إعادة ما عُدِمَ بعَيْنِه. قال الإمام فخر الدين: «ولم يقل بهذا القول أحد من طوائف العقلاء، إلا أصحابنا»[1].

- وأما الكرامية؛ فإنهم ينكرون الإعادة على معنى رَدِّ العَيْنِ، ويجوِّزونها على معنى المِثْل.

۞ وأما **الأعراض**، فاختُلف في إعادتها:

- فمنع من ذلك بعض أئمتنا، قالوا: "لأن المعاد معاد لمعنى، فلو عادت الأعراض، لعادت لمعنى، ويلزم منه قيام العرض بالعرض، وهو محال". قال ابن دِهاق: «لأنه إذا أعيد العرض، وقُدِّرت الإعادةُ معنىً، كان ذلك محالا مؤديا إلى أن يقوم المعنى بالمعنى، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وهو محال»[2]. وليست الإعادةُ صفةً للمعاد، حتى يُقَدَّرَ معنى.

- وذهب أكثر المحققين إلى جواز إعادة الأعراض مطلقا، ولا فرق بينها وبين الجواهر في الإعادة.

وإذا تقرر[3] هذا، فقد[4] احتج أئمتنا على جواز إعادة ما عُدم مطلقا بحجتين:

- **الأولى**: أنا قد بيَّنا أن كل موجود ممكن، فهو جائز العدم، وكل ما هو جائز العدم ففرض عدمه، لا يلزم منه محال لذاته، وإلا لما كان جائز العدم. وكل ما يمكن فرض عدمه بعد وجوده، فوجوده بعد عدمه ممكن، وهو[5] المعنيُّ بالإعادة.

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 270، وراجع عن الموضوع: نهاية العقول: 4/ 124 وما بعدها.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 181.

(3) (ر): ثبت.

(4) (ر): فنقول.

(5) (م): وهذا.

وبيان أن وجوده بعد عدمه ممكن: أنه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود لذاتـه، [أو ـتنع الوجود لذاته][1]، أو واجب الوجود لذاته.

لا جائز أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لما عُدم.

ولا جائز أن يكون ممتنع الوجود، وإلا لما كان موجودا.

فلم يبق، إلا أن يكون ممكن الوجود لذاته، وهو المطلوب.

- **الحجة الثانية**: وهي أن الإعادة إحداث واختراع، كما أن النشـأة الأولى إحـداث ـاختراع، فهما من هذا الوجه متماثلان. والتفاوت بينهما إنما هو من جهة أن ـنشأة الأولى غير مسبوقة بوجود قبل عدم، والإعادة مسبوقة بوجود قبل عدم. وهـذه ـسبقية غير مؤثرة في اختلاف ذات الحدوث والاختراع من حيث هو كذلك؛ إذ ـلاختلاف بين الذوات، إنما يكون بالصفات النفسية الذاتية، لا بالنسب والإضافات ـلخارجية. والإجماع من العقلاء منعقد على أن الحدوث في النشأة الأولى جائز، / فيلزم [ص: 234] ـن يكون كذلك في الثانية؛ لأن ما ثبت لأحد المثلين أمكن إثباته للثاني.

---

1) سقط من (ق) و(م).

الفصل الثاني:
في وجوب وقوع المعاد الجسماني

ويشتمل الكلام فيه على مسألتين:

المسألة الأولى:

[إمكان وقوعه]

اختلفوا في وقوعه؛ «فذهبت الفلاسفة، والتناسخية، وكثير من العقلاء، إلى المنع من ذلك.

وذهب أهل الحق من الإسلاميين والمتشرِّعين[1] إلى وجوب ذلك في بعض الأجسام. ثم اختلف القائلون بذلك، فمنهم من أوجب إعادة المكلَّفين [عقلا][2]، وهم المعتزلة.

وأما الأشعرية، فلا يوجبون على الله ـ تعالى ـ شيئا، ولكن الله ـ تعالى ـ وعد بالحشر والنشر، وقوله الحق، ووعده الصدق»[3].

احتج أهل الحق بالكتاب، والسنة.

۞ أما الكتاب:

ـ فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَقْسَمُواْ بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لاَ يَبْعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[4].

---

(1) في غير (ر): المشرعين.

(2) كلمة ممحوة في الأصل، وأثبت الصحيح من (ق) و(ر).

(3) انظر: الآمدي، الأبكار: 4/ 262.

(4) النحل/ 38.

– وقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾[1].

۞ وأما السنة: فأحاديث كثيرة، سيأتي ذكرها في كلام أبي عمرو ـ إن شاء الله تعالى ـ.

المسألة الثانية:

إذا ثبت وجوب الإعادة سمعا، فهل الإعادة للأجسام بإيجادها بعد عدمها، أو بتأليف أجزائها بعد تفريقها؟

قال الإمام فخر الدين: «اختلف علمـاء الإسلام في ذلك؛

فقال قوم: "إنه يعدم الذوات والأجزاء، ثـم يعيـدها"». ولم يَنْسُـبْ هـذا المـذهبَ. سبه غيره إلى الجبائي من المعتزلة.

وقال آخرون: «إنه لا يعدمها، بل يفرق أجزاء السماوات والأرض ويخربهـا[2]، ثـم ـ تعالى ـ يُؤَلِّفها مرة أخرى كمـا كانت»[3].

قال أبو المعالي: «وكِلا الأمرين جائز عقـلا، ولم يـدل قـاطع[4] سـمعي عـلى تعيـين دهما»[5].

احتج من قال بعَدْمِ العالم بآيات:

---

[1] التغابن/ 7.

[2] (ر): يجزئها.

[3] الرازي، المحصل، ص: 327.

[4] (ر): قطع.

[5] الجويني، الإرشاد، ص: 315.

- **إحداها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[1]، وكل شيء عام يتناول الكل في الهلاك. والهلاك عبارة عن العدم والفناء، بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا۟ هَلَكَ﴾[2]؛ أي فَنِيَ وعُدِمَ.

- **والثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[3]، ولفظ الخلق يتناول جميع المخلوقات، والضمير في قوله: ﴿يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ عائد على الخلق. فدلّت هذه الآية على أنه يعيد جملة[4] مخلوقاته، والإعادة لا تُعقل إلا بعد الفناء، فيدلّ هذا على أنه يُفني جميع المخلوقات.

- والثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾[5]، فحكم الله ـ تعالى ـ بأن الإعادة على وفق البداية، [ولما كانت البداية][6] عبارة عن خلق الذات[7]، وخلق التركيب فيها، وجب أن يكون وقت الإعادة لخلق الذوات، وخلق التأليف والتركيب فيها، حتى يكون وقت الإعادة مشابها لوقت الابتداء.

واحتج من قال بالتفريق بالكتاب، والسنة.

۞ أما الكتاب، فآيات:

- **الآية الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[8].

---

(1) القصص/ 88.

(2) النساء/ 175.

(3) الروم/ 26.

(4) (ر): جميع.

(5) الأنبياء/ 103.

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) (ر): الذوات.

(8) النور/ 24.

- **الآيـة الثانيـة**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَّشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلآَ أَبْصَٰرُكُمْ وَلاَ جُلُودُكُمْ﴾[1].

⊛ وأمـا السنة:

- فما رُوي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (كل ابن آدم تأكله الأرض، إلا عَجْبَ الذَّنَبِ)[2].

- وقوله ـ عليه السلام ـ: (إن الله حرم لحوم الأنبياء على الأرض)[3]. والظـاهر مـن هـذه الآية، أنها الجوارح التي كانت في الـدنيا حـاضرة[4]، وإلا كانـت تكـون شـهادتها زورا باطلة. و"عَجْبُ الذّنَب" هو آخر [5]فقار الظهر الذي بين الأليتين.

---

(1) فصلت/ 2.

(2) رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب تفسير القرآن، ﴿باب يـوم يـنفخ في الصـور... ﴾، رقم: 4935: 6/ 165.

(3) أخرجـه أبـو داود في "سننـه" عـن أوس بـن أوس بلفـظ: (إن الله ـ عز وجل ـ حـرم عـلى الأرض أجسـاد الأنبياء): (باب: فضل يوم الجمعة)، رقم: 1047: 1/ 342، وصححه الألباني.

(4) (م): خاصة.

(5) زاد (ق) و(م): أجزاء.

الفصل الثالث:
في المعاد النفساني

وبعض العلماء يعبر عنه بـ«المعاد الروحاني»، والنظر في تحقيقه[1]، يتوقف على تحقيق «النفس الإنسانية».

واعلم أن هنا ألفاظا اختلف فيها، هل هي مترادفة أو متباينة، وهي: "النفس"، و"الروح"، و"الحياة"، و"النسمة".

فذهب القلانسي، والقاضي أبو بكر، إلى أن النفس والروح مرادفان للحياة، والحياة عرض/ قائم بكل جزء من أجزاء البدن[2]. [ص: 235]

وذهب ابن حبيب وأبو حامد إلى أنها أسماء متباينة. واختلف قولهما في ذلك، فذهب أبو حامد إلى أن النفس الموصوفة بـ"الروح" وبـ"النسمة"، إنما هي جوهر واحد، قائم بنفسه، غير متحيز، وهو المدبِّر للبدن بتقدير الله ـ تعالى ـ[3].

وذهب عبد الملك بن حبيب إلى «أن النفس صورة مصورة، لها يدان، ورجلان، ورأس، وعينان، وهي في الجسد تُسَلُّ عند الوفاة». قال: «والروح، إنما هو النفس الجاري في الجسد الداخل والخارج». قال: «ولا حياة للنفس إلا بالروح، بحكم تقدير الله ـ تعالى ـ [مع قيام الحياة ـ التي هي عَرَضٌ ـ بهما»[4]][5].

---

(1) (م): حقيقة.

(2) (م): خاصة.

(3) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 3/ 3.

(4) نص عبد الملك بن حبيب ورد في كتابه الموسوم بـ"وصف الفردوس"، تح: سعد كريم الدرعمي، ص:110 وما بعدها، وانظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبدالباري عطية: 8/ 150.

(5) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

وإذا تقرّر هذا، فاعلم أن الناس قد اختلفوا، في حقيقة "**النفس**" و"**الروح**" اختلافا كثيرا:

قال الشهاب القرافي في «**شرح المحصول**»[1]: «أخبرني بعض الفضلاء، أنه رأى في بعض التصانيف للعلماء فيها[2] ثلاث مائة قول. قال: وهذا الاختلاف يدل على أنه لا يطلع أحد على حقيقتها[3]»[4].

واعلم أن للعلماء في ضبط الخلاف في "الروح" طرقا، لكن أحسنها طريقة الإمام فخر الدين، فقال: «ضبط المذاهب فيها أن يقال: الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: "أنا" إما أن يكون جسما، أو جسمانيا، أولا جسما، ولا جسمانيا، أو يكون مركبا من هذه الأقسام تركبا ثنائيا [أو ثلاثيا][5]»[6].

⊛ [**القسم الأول:**][7] فإن كان "**جسما**"، فذلك الجسم، إما أن يقال: "هو هذا الهيكل المحسوس"، أو "جسم حاصل في داخله".

- فالقول الأول: هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين، وهؤلاء يقولون: الإنسان لا يحتاج في تعريفه إلى ذكر حد أو رسم، بل الواجب أن يقال: الإنسان هو الجسم المسمى بهذه البنية". قال: «وهذا القول ضعيف»، ويدل عليه المعقول والمنقول:

---

(1) يقصد كتاب "نفائس الأصول في شرح الحصول".

(2) (ر): فيهما.

(3) (ر): حقيقتهما.

(4) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، 1/ 187.

(5) سقطت من (ر).

(6) الرازي، المحصل، ص: 327، وراجع بتفصيل له أيضا: المطالب العالية من العلم الإلهي: 7/ 35 والصفحات التالية.

(7) زيادة المحقق لمزيد تدقيق.

أمـا المعقول، فمن وجهين:

- **أحدهما**: أني أعلم ببديهة عقلي، أني أنا الآن هو عين مـا كنـت موجـودا قبـل هـذا اليوم بعشرين سنة، وليس هذا الهيكل كذلك؛ لأنه يتبدّل تارة بالسّمن والهـزال، وتـارة بسائر أنواع التحليلات[1] من العرق وسائر الفضـلات مـن الدمـاميل وغيرهـا. وإذا ثبت أن هذا الهيكل ليس هو الإنسان الذي كان موجودا [قبـل][2] اليـوم بعشـرين[3] سنة، ثبت قطعا أن الإنسان مغاير لهذا الهيكل.

- **والثاني**: أني أعلم بالضرورة [ذاتي][4] حال مـا أكـون غـافلا عـن جميـع أعضـائي الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، يعني أن نفسه المعلومة مغايرة لهـذه الجثة المغفول عنها.

وأمـا المنقول: فالكتاب، والسنة.

أمـا **الكتاب**:

- فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ﴾[5]، فهذه الآيـة تـدل على أن الإنسان حي بعد قتلـه، و[الحس][6] يـدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت، فوجب أن يكون الإنسان مغايرا لهذه الجثة.

وأمـا السنة:

---

(1) في الأصل: التحليات؟؟.

(2) سقطت من الأصل و(ر)، وصححت من (ق).

(3) سقطت الباء من الأصل و(ر).

(4) كلمة غريبة في الأصل.

(5) سورة آل عمران آية 169

(6) في الأصل: والحشر؟؟.

– فمـا روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه قال: (إذا حمل الميت على نعشه، رفرفت روحـه فـوق شه، ويقول: "يا أهلي، لا تلعب بكم الدنيا، كمـا لعبـت بي")[1]. ووجـه الاسـتدلال ن هذا الحديث: أنه يدل على أن الروح يبقى بعد موت هذا البـدن، وذلـك يـدل عـلى نايرة بينهمـا.

◆ وأمـا القول الثاني: وهو أن الإنسان **"جسـم محسـوس في داخـل هـذا الهيكـل حسوس"**، فلهم في هذا القول وجوه:

▪ **أحدها**: أنه جسم لطيف، هوائي، حي، درّاك، نسبته إلى القلب كنسـبة القلـب ، جملة الإنسان. وقد أجرى الله ـ تعالى ـ العادة بحياة الجسم عند مجاورته لـه، وبموتـه ند مفارقته له. وهذا منقول عن أبي الحسن الأشعري[2].

▪ **[الثاني:]**[3] وقـال الإمـام فخـر الديـن في «**أسرار التنزيـل**»[4]: «النفس جسم

---

(1) «عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (ما من بيت إلا وملك الموت يقف على بابه في كل يوم خمس مرات، فإذا وجد الإنسان قد نفذ أكله وانقطع أجله ألقـى عليـه غمـرات المـوت، فغشـيته كرباتـه وغمرته غمراته، فمن أهل بيته الناشرة شعرها، والضاربة وجهها، والباكيه لشجوها، والصارخة بويلها، فيقول ملك الموت ـ عليه السلام ـ: "ويلكم مما الفزع والجزع؟ ما أذهبـت لأحـد مـنكم رزقـا، ولا قربـت لـه أجلا، ولا أتيته حتى أمرت، ولا قبضت روحه حتى استأمرت. وإن لي فيكم عودة ثم عودة حتى لا أبقي منكم أحدا). قال النبي ـ ﷺ ـ: (والذي نفسي بيده لو يرون مكانـه، ويسـمعون كلامـه، لـذهلوا عـن ميتهم، ولبكوا على أنفسهم. حتى **إذا حمل الميت على النعش، رفرفت روحه فوق النعش، وهو ينادي: يـا أهلي، وياولدي، لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي، جمعت المال من حله ومن غير حله، ثم خلفته لغـيري، فالمهنأة له، والتبعة علي. فاحذروا ما حل بي**)، نقل القرطبي جزءا منه في كتاب "التذكرة في أحوال المـوتى وأمور الآخرة"، ص: 259، وحكم عليه طاهر الفتني الهندي بالوضع، ارجع إلى: تذكرة الموضـوعات، ص: 4.

(2) عن رأي الأشعري في الموضوع انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 267.

(3) زيادة من المحقق للمحافظة على الترتيب.

(4) كتاب "أسرار التنزيل وأنوار التأويل" قيل: إنـه مـن آخـر مـا ألّـف الإمـام الـرازي، ويعـالج بالبحـث والدراسة قضية " الألوهية"، وهذا الكتاب يمثل عصارة فكره ونضوجـه الثقـافي وخلاصـة بحوثـه =

نوراني، سماوي، لطيف الجوهر على طبيعة ضوء الشمس، وهي لا تقبل التغيير، وهذا هو المراد من قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[1]، نفخ ذلك الجسم النوراني الإلهي داخل أعضاء البدن». / قال: «وهذا مذهب قوي شريف[2]، [ص: 236] يجب التأمل فيه. فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتاب والسنة»[3].

- **والثالث**: أن أجزاء هذا البدن على قسمين: بعضها أجزاء أصيلية[4] باقية من أول العمر إلى آخره، من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات[5]، وبعضها أجزاء

= الكلامية، طبع بدار المسلم بمصر، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، وطبع بدار المعرفة: 2011، بتحقيق: محمود أحمد محمد، بابا علي الشيخ عمر، صالح محمد عبد الفتاح.

(1) الحجر/ 29.

(2) (مر): شديد.

(3) لم أجد هذا النص في المطبوع من الكتاب المذكور، وكل ما ورد عند الرازي فيه بخصوص النفس قوله: «إن الإنسان عاجز عن معرفة نفسه. فإن قيل: إن نفسه هى هذا الهيكل المشاهد. فهو باطل من وجهين: الأول: أن الإنسان قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.
والثانى: أن ذاته من أول عمره إلى آخره شئ واحد، وأجزاء بدنه من أول عمره إلى آخر عمره غير باقية، والباقى مغاير لغير الباقى. فثبت أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (...) واعلم أن هذه الاحتمالات بقيت من الزمان الأقدم إلى الآن، وبعدُ ما زالت الشكوك والشبهات، ولا شك ان أعرف المعارف فى الشئ المشار إليه بقولى: "أنا"، فإذا كان هذا حالى فى معرفة أظهر الأشياء، فكيف يكون حالى فى معرفة أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول وروابط الخيالات». أسرار التنزيل وأنوار التأويل، تح: عبد القادر عطا، ص: 141.
لكن أرجح أن هذا النص هو الذي ورد في كتاب «مفاتيح الغيب» يقول الرازي: «الروح عبارة عن أجسام نورانية سماوية، لطيفة، والجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ... وهو المراد بقوله: {فإذا سويته} نفذت تلك الأجسام الشريفة السماوية الإلهية في داخل أعضاء البدن ...، فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتب» انظر: (21/ 398).

(4) (م): أصلية.

(5) في الأصل: التغييات.

عارضة، تزيد وتنقص. فالنفس المشار إليه بقوله: "أنا"، هو القسم الأول. وهذا القول هو اختيار المحققين من المتكلمين.

- **والرابع**: قول أفلاطون: «**إنها أجزاء نارية سارية في هذا الهيكل**».
- **والخامس**: قول ديوجانس[1]: «**إن النفس هي الهواء**».
- **والسادس**: قول تاليس: «**إن النفس هي الماء**»[2].
- **والسابع**: «**إن النفس هي الدم**».
- **والثامن**: «**إن النفس هي الأخلاط الأربعة**»[3].

⊛ **القسم الثاني**: وهو قول من يقول: «**إن النفس جسماني**»؛ أي هي عَرَضٌ منسوب إلى الجسم، وهذا فيه أقوال:

- **أحدها**: قول القاضي أبي بكر، وأبي إسحاق: «**إنه عرض خاص**»، ولم يعيّنه[4] ـ[5].

---

1) (ر): جالينوس. و"ديوجانس لارتيوس" الكلبي هو فيلسوف يوناني كاتب سير الفلاسفة اليونانين، ويحسبه البعض من أتباع الإفلاطونية المحدثة، وفيلسوف حركة التاريخ العقلي لليونان والرومان (في المرحلتين: الهيلينية والهيلينستية) على حد سواء. يُعتبر أبرز ممثلي المدرسة الكلبيّة الأوائل. ولد في سينوب بآسيا الصغرى، ودرس في أثينا على انستانس. قال صاحب "الملل والنحل": «كان حكيما فاضلا متقشفا لا يقتني شيئا ولا يأوى إلى منزل». راجع: الشهرستاني: الملل والنحل: 2/ 140.

2) انظر: فصل "تاريخ مذاهب النفس" ضمن كتاب النفس، أرسطو، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، ص:9. فقد عرض بعض هذه التحديدات وناقشها، خصوصا قول ديوجانس وطاليس، أما أفلاطون فقد نسب له قولا آخر.

3) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 275.

4) (م): يعينها.

5) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 111.

- **وثانيها: «إنه عبارة[1] عن صفة الحياة».**
- **وثالثها: «إنه عبارة عن تناسب الأركان».**
- **ورابعها: «إنها هي القوى الفَعَّالة في الأجساد»**
- **وخامسها: «إنها عبارة عن الشكل والتخطيط الخاص».**

❁ وأما القسم الثالث: وهو قول من يقول: **"إن النفس ليس بجسم، ولا جسماني"**؛ يعني ليس بجوهر ولا عَرَض. فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة الإلهيين[2].

وذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين؛ كالشيخ أبي القاسم الراغب[3]، والشيخ أبي حامد الغزالي. أما الغزالي، فقال في كتاب **«النفخ والتسوية»**[4]: «إن الروح ليس بجسم؛ لأن الجسم قابل للقسمة، والروح لا ينقسم؛ لأنه لو انقسم، لجاز أن يقوم بجزء منه علم بالشيء، وبالجزء الآخر جهل بذلك الشيء بعينه، فيكون في حالة واحدة: عالما بالشيء، جاهلا به، وذلك تناقض.

---

(1) في الأصل: عرض؟؟.

(2) سقطت هذه اللفظة من (م).

(3) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت.502/ 1108م)، من الحكماء العلماء، من كتبه: "محاضرات الأدباء"، و"الذريعة إلى مكارم الشريعة"، و"الأخلاق"، و"جامع التفاسير"، و"المفردات في غريب القرآن"، و"حل متشابهات القرآن"، و"تفصيل النشأتين" في الحكمة وعلم النفس، وغيرها. انظر: المفردات في غريب القرآن، ص: 818.

(4) هذا الكتاب مشكوك في نسبته إلى الغزالي، ومن الأوائل الذين شككوا في هذه النسبة ابن الطفيل في كتابه حي بن يقظان، ص:19. وتبعه ابن عربي في محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار: 1/ 224. ونسبه ابن عربي لأبي الحسن بن علي المسفّر السبتي. وصحّح نسبته المستشرقان بويج وآسين بلاسيوس، وأنكرها كرادي فو ومنتغمري وات. انظر مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: 157.

ولا هو عرض يحلّ في القلب والدماغ؛ كحلـول العلـم في العـالم، بـل هـو جـوهر غير[1] متحيز، قائم بنفسه، لا هـو داخـل في البـدن، ولا خـارج عنـه، ولا متّصـل ولا منفصل؛ لأن هذه من صفات الجسمية والتحيز، وقد انتفى ذلك عنه»[2].

فقيل له: "لما منع النبي ـ ﷺ ـ عن كشف حقيقة الروح، وإفشائه؟".

فقال: "لأن الأفهام لا تحمله".

فقيل له: "فلم لا يجوز كشف هذا اللَّبْس لهؤلاء؟

فقال: "لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصـفة لغـير الله، فـإذا ذَكَـرت هـذا لبعضـهم، كفّرَك، وقال: "تصف نفسك بصـفة الإلـه عـلى الخصـوص. فكـذلك تـدعي الإلهيـة لنفسك".

فقال: "هيهات، فإن قولنا: الإنسان حي، عالم[3]، قادر، والله ـ تعالى ـ كذلك، وليس فيه تشبيه".

انتهى الكلام في الفصول ـ وبالله التوفيق ـ.

قوله: «**فوجب الإيمان بما جاء به محمد ـ عليه السلام ـ**»:

الفاء في قوله: «**فوجب**» سببية؛ أي هذه الأشياء المذكورة مـن مسـائل المعـاد لازمـة لما ذكره من إثبات نبوة النبي ـ ﷺ ـ.

قوله: «**من الحشر والنشر**»:

اعلم أن قبل إقامة الدليل [على][4] ثبوتها، لابد من بيان حقيقتهمـا.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) انظر: الغزالي، "النفخ والتسوية"، أو "المضنون الصغير"، أو "الأجوبة الغزالية في المسـائل الأخرويـة"، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تح: إبراهيم محمد أمين، ص:383 ـ384 .

(3) سقطت من (ق).

(4) في الأصل: قبل.

أمـا «النشر»، فقال الزُّبَيْدي: «هو البعث ليوم الحساب».

وقال الجوهري: «النشر هو الإحياء؛ يقال: نُشِـرَ المَيِّتُ يُنْشَـرُ نُشُوراً؛ أي عاش بعـد موته، وأنشـره الله: أي: أحياه»[1].

وأما «الحشر»: فقال الزُّبَيْدي: «هو الضم والجمع من النواحي، يقـال: "حشـرتهم السنة"؛ إذا ضمتهم من النواحي»[2].

وإذا تقرر هذا، فالدليل على ثبوتهمـا: الكتاب، والسنة، والإجماع.

❁ أمـا **الكتاب**:

- فقوله ـ تعالى ـ: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبْعَثُواْ﴾[3]، و«البعث»: النشـر. ثـم أمـر الله ـ تعـالى ـ نبيـه أن يُقسـم عـلى ذلـك، وأن البعـث حـق، فقـال: ﴿قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾[4] الآية.

- وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾[5].

- وقوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾[6]، والآيات في هذا كثيرة.

❁ وأمـا **السنة**، فمن وجوه:

- أحدها: مـا خرّجه مسلم عن عائشـة ـ رضي الله عنها ـ، أنها قـالت: «سمعت رسـول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: (يُحْشَـر الناسُ يوم القيامة / حُفاةً، عُراةً، غُرْلاً[7]). [ص: 237]

قلت: "يا رسول الله، الرجال والنساء جميعا، ينظر بعضهم إلى بعض؟".

---

(1) انظر: الجواهري، الصحاح: 2/ 828.

(2) انظر: الزبيدي، مختصر العين، ص:347.

(3) التغابن/ 7.

(4) التغابن/ 7.

(5) الكهف/ 46.

(6) مريم/ 86.

(7) سقطت الكلمة من (ق) و من (م). والغرل: غير المختونين.

قال: (يا عائشة، الأمر أشد من أن ينظر بعضهم إلى بعض!)»[1].

- وثانيها: ما خرجه الترمذي، من حديث أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ ـ: (يحشر الناس يوم القيامة [2]ثلاثة أصناف: صنفا مُشَاة، وصنفا رُكْبَانا، وصنفا على وجوههم).

قيل: "يا رسول الله، وكيف يمشون على وجوههم؟".

قال: (إن الذي أمشاهم في الدنيا على أقدامهم، يمشيهم على وجوههم)»[3].

- وثالثها: ما خرجه النسائي، من حديث أبي هريرة، «عن النبي ـ ﷺ ـ، أنه قال: قال الله ـ تعالى ـ: كذبني عبدي، ولم يكن ينبغي له أن يكذبني. وشتمني، ولم يكن ينبغي له أن يشتمني. أما تكذيبه إياي؛ فقوله: إني لا أعيده كما بدأته، وليس آخر الخلق بأعز عليّ من أوله. وأما شتمه إياي؛ فقوله: اتخذ الله ولدا، وأنا الله الأحد الصمد، لم أَلِدْ ولم أُولَد، ولم يكن لي كفؤا أحد)»[4].

⊛ وأما الإجماع: فاتفق السلف قبل ظهور المخالفين على أن الله ـ تعالى ـ يعيد الخلق كما بدأهم، فريقا هدى، وفريقا حق عليهم الضلالة.

قوله: «**وعذاب القبر**»:

والدليل على ثبوته: الكتاب، والسنة، والإجماع.

---

(1) أخرجه مسلم في: (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة)، رقم: 2859: 4/ 2194.

(2) زاد (ق): على.

(3) أخرجه الترمذي في: (كتاب تفسير القرآن، باب سورة بني إسرائيل)، رقم: 3142: 5/ 305. قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن، وقد روى وهيب عن ابن طاووس عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي ـ ﷺ ـ شيئا من هذا». قال الألباني: «ضعيف».

(4) أخرجه النسائي في: (كتاب الجنائز، باب أرواح المؤمنين)، رقم: 2078: 4/ 112. وقال الألباني: «حسن صحيح».

۞ أمـا **الكتاب**: فآيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾[1].

- **والثانية**: مـا أخـبر الله ـ تعـالى ـ بـه عـن قـوم نـوح بقولـه: ﴿أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارٗا﴾[2]. ووجه الاستدلال منها: أن الله ـ تعالى ـ أخبر بدخولهم النار عقيب الإغراق، بالفاء التي تقتضي التعقيب في اللغة.

- **والثالثـة**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾[3]. قال المفسـرون: «المراد به: عذاب القبر»[4].

۞ وأمـا **السنة**، فأحاديث:

- **أحدها**: مـا خرّجه مسلم والبخاري، أن النبي ـ ﷺ ـ «مر بقبرين، فقال: إنهمـا ليعذبان، ومـا يعذبان في كبيرة؛ أمـا أحدهما، فكان يمشي بالنميمة، وأمـا الآخر، فكان لا يستبرئ من البول)، أو (يستتر)، أو (يستنثر). ـ اختلفت الروايات عن ابن عباس ـ (ثم دعا بعسيب[5] رطب، فشقه نصفين، فغرس واحدا على هـذا، وواحـدا عـلى هـذا، وقال: (لعله يخفف عنهمـا مـا لم ييبسا))»[6].

---

(1) غافر/ 45-46.

(2) نوح/ 26.

(3) طه/ 122.

(4) انظر مثلا: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، قال: «وهو الصحيح أنه عذاب القبر، قاله أبو سعيد الخدري، وعبد الله بن مسعود، ورواه أبو هريرة مرفوعا عن النبي ـ ﷺ ـ وقد ذكرناه في كتاب "التذكرة"، قال أبو هريرة: "يضيق على الكافر قبره حتى تختلف فيه أضلاعه"، وهو المعيشة الضنك»: 11/ 259.

(5) (ق): بعسيف؟؟.

(6) صحيح البخاري: (كتاب الجنائز، باب الجريد على القبر)، لاقم: 1361: 2/ 95، وصحيح مسلم: (كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول...)، رقم: 292: 1/ 240.

– وثانيها: ما رواه النسائي، «عن ابن عمر[1]، أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (هذا الذي تحرك له العرش، وفتحت له أبواب السماء، وشهد له سبعون ألفا من الملائكة. لقد ضمه القبر ضمة، قد فرج الله عنه[2])»[3].

– وثالثها: ما خرجه أبو بكر بن أبي شيبة في «مسنده»[4]، عن أبي سعيد الخدري، قال: «سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول: (يسلَّط على الكافر في قبره تسعةٌ [وتسعون][5] تِنِّيناً تنهشه، وتلدغه، حتى تقوم الساعة)[6].

⊛ وأما الإجماع، فقال سيف الدين وغيره: «أجمع المسلمون من أهل السنة، قبل ظهور الخلاف، [وأكثرهم بعد ظهور الخلاف][7]، على إثبات عذاب القبر للمؤمنين والكافرين»[8].

قوله: «**وسؤال منكر ونكير**»:

اعلم أن «منكَرا ونَكيرا[9]»اسمان علمان.

---

(1) في (ق) و(م): ابن عباس.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) أخرجه النسائي في (كتاب الجنائز، باب ضمة القبر وضغطه)، رقم: 2055: 4/ 100، وصححه الألباني.

(4) عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن خُوَاسْتَى العبسي مولاهم الكوفي، والمكنى بأبي بكر، والملقب بـ"سيد الحفاظ" (159-235هـ/ 776-850م)، أحد علماء ورواة الحديث عند أهل السنة والجماعة. وصاحب كتاب "مصنف ابن أبي شيبة"، كما جمع "مسنداً"، وصنف "تفسيراً للقرآن". انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ: 2/ 16.

(5) في الأصل: تسعين؟؟.

(6) لم يرد هذا الحديث في "المسند"، وإنما أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف": (كتاب صفة الجنة والنار، 2- ما ذكر فيما أعد الله لأهل النار)، رقم: 35327: 13/ 175.

(7) سقطت من النسخ جميعا عدا الأصل.

(8) الآمدي: أبكار الأفكار: 4/ 332.

(9) في الأصل: ونكير؟؟.

فـ«مُنْكَر»؛ اسم مفعول من قوله: "أنكرت الأمر"؛ لأن الميت ينكر[1] صورته.

وأما «نكير» ففعيل، ويحتمل أن يكون بمعنى: فاعل؛ لأنه يُنْكِر أفعال الميت، ويحتمل أن يكون نكيرا، بمعنى: منكر من نكرت[2].

وإنما سميا بهذا الاسم، تهويلا على الكافر، وزيادة في عقوبته.

وأما إذا دخلا على المؤمن فإنهما يسميان: "مُبشّرا" و"بشيرا"[3]، هكذا ورد في الخبر.

وإذا تقرر هذا، فالدليل على ثبوته: السنة، والإجماع.

⊛ أما السنة؛ فأحاديث:

- **الأول**: ما خرجه الترمذي، من حديث أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إذا أقبر[4] الميت، أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر النكير.

فيقولان له: "ما كنت تقول في هذا الرجل؟".

فيقول: "هو عبد الله ورسوله".

[ص: 238] فيقولان / له: "قد كنا نعلم أنك تقول ذلك".

ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين، ثم يُنَوَّر له في قبره.

ثم يقولان له: "نَمْ".

فيقول: "أرجع إلى أهلي، فأخبرهم".

فيقولان له: " نم نومة العروس الذي ما[5] يوقظه، إلا أحب أهله إليه، حتى يبعثك الله من مضجعك ذلك".

---

(1) (ر): منكر.

(2) (ق) و(م): أنكرت.

(3) (ق) و(م): مبشر وبشير.

(4) (ق): ألقي الميت في قبره، (م): انقبر.

(5) (ق) و(م): لا.

وإن كان منافقا، قال: "سمعت الناس يقولون شيئا، فقلت مثله[1]، لا أدري".

فيقولان له: "قد كنا نعلم أنك تقول ذلك".

فيقال للأرض: "التئمي عليه"، فتلتئم، حتى تختلف فيها[2] أضلاعه، فلا يزال معذَّبا حتى يبعثه الله)». الحديث[3].

- **الثاني:** ما أخرجه البخاري، والنسائي، عن أنس، أن النبي - ﷺ - قال: «(إذا وضع العبد في قبره، وتولّى عنه أصحابه، إنه ليسمع قدم[4] نعالهم، أتاه ملكان، فيقعدانه.

ويقولان له: "ما كنت تقول في هذا الرجل محمد - ﷺ -؟".

فأما المؤمن، فيقول: "إنه عبد الله ورسوله".

وأما الكافر والمنافق، فيقول: "لا أدري، كنت أقول كما يقول الناس".

فيقولان له: "لا دريت".

ثم يضرب ضربة بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها كل من يليه، غير[5] الثقلين)»[6].

والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

⊛ وأما الإجماع؛ فقد اتفق سلف الأمة على إحياء الموتى في قبورهم، ومساءلة الملكين لهم.

---

(1) (ق) و(م): فقلته.

(2) سقطت من النسختين: (ق) و(م).

(3) أخرجه الترمذي في: (كتاب الجنائز، باب عذاب القبر)، رقم: 1071: 3/ 383، وقال أبو عيسى: «حديث أبي هريرة حديث حسن غريب». وقال الألباني: «حسن».

(4) في غير الأصل: قرع.

(5) (ق): إلا.

(6) أخرجه البخاري في "صحيحه: (كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعلين)، رقم:1338: 2/ 90، وأخرجه النسائي في "سننه": (كتاب الجنائز، باب مسألة الكافر)، رقم: 2051: 4/ 97، وصححه الألباني.

قوله: «**والصراط**»:

اعلم أن الكلام في «**الصراط**» في: مدلوله لغة وشرعا، وفي إثباته.

فأما مدلوله في اللغة: فهو الطريق المستقيم.

وأما في الشرع؛ فهو يطلق ويراد به "الدِّين"، وهو المراد من قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[1].

ويطلق ويراد به "**الجسر**"، وهو المراد هنا. وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق[2] من الشعر، وأحد من السيف، يثبت[3] عليه أقدام المؤمنين، وتزل عنه أقدام الكافرين، يرِده الأولون والآخرون. فإذا توافوا عليه، قيل للملائكة: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾[4].

وأما إثباته؛ فالدليل عليه: الكتاب، والسنة، والإجماع.

۞ أما **الكتاب**:

- فقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ وَمَا كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ۝٢٢ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝٢٣ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾[5].

۞ وأما **السنة**؛ فأحاديث:

- **الأول**: ما خرجه[6] أهل الصحة، أن النبي ـ ﷺ ـ قال: (لا تزال قدما[7] عبد

---

(1) الفاتحة/ 5.

(2) (ق): أرق.

(3) في غير الأصل: تثبت.

(4) الصافات/ 24.

(5) الصافات/ 22-23-24.

(6) (ق) و(م): رواه.

(7) (ق): قدم.

ى الصراط يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن جسده ما أبلاه، وعن عمله ما عمل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيما [أنفقه][1])[2].

- **الحديث الثاني**: ما خرجه أبو بكر بن أبي شيبة في «**مسنده**»، عن أبي أمامة اهلي[3]، قال: «سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ يقول: (إني لأعلم آخر رجل من أمتي وز[4] الصراط، رجل يتلوى كالغلام حين يقربه أبوه، تزل يده مرة، ورجله مرة، صيبهما[5] النار)»[6].

- **الحديث الثالث**: ما خرجه الترمذي وغيره، من حديث أنس، قال: «سألت النبي ﷺ ـ أن يشفع لي يوم القيامة.

قال: (أنا فاعل).

قال: قلت: "يا رسول الله، أين أطلبك؟".

قال: (اطلبني عند الصراط).

قال: قلت: "فإن لم ألقك [على الصراط][7]؟".

قال: (فاطلبني عند الميزان).

) في الأصل: أفناه؟؟.

) أخرج الترمذي عن أبي برزة الأسلمي قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيما فعل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه). قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"». سنن الترمذي: (كتاب صفة القيامة، والرقائق والورع عن رسول الله، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص)، رقم: 2417: 4/ 612. وصححه الألباني.

) أبو أمامة الباهلي هو صُدَيّ بن عجلان بن وهب البَاهليّ كنيته أبو أمامة (ت.81هـ/ 701م)؛ صحابي فاضل زاهد روى علماً كثيراً.

) زاد: (ق) و(ر) و(م): على.

) في الأصل: فتهيبهما، (ق): فتصليهما، (ر) و(م): فتصيبهما.

) لم أجد هذا الحديث عند ابن أبي شيبة، وإن وجدته عند ابن حجر في: «المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية»: (كتاب الفتوح، باب صفة البعث)، عازيا إياه لنفس المصدر، رقم: 4542: 18/ 503.

) سقطت من (ق) و(م).

قال: قلت: "فإن لم ألقك عند الميزان؟".

قال: (فاطلبني عند الحوض، فإني لا أخطئ هذه المواطن الثلاثة)»[1].

وفي هذا الحديث إثبات الصراط، والميزان، والحوض. وفيه إثبات الحوض بعد الميزان.

⊛ وأما الإجماع، فلا خلاف بين سلف الأمة من أهل السنة على إثبات الصراط، والدعاء إلى الله بتثبيت الأقدام عليه، فكان حجة على المخالِفين.

قوله: «**والميزان**»:

والكلام فيه في: مدلوله لغة وشرعا، وفي إثباته.

أما مدلوله لغة: فقال الزبيدي: «الميزان، ما وزنت به».

قال غيره: «**الميزان هو: العدل**».

وأما في الشرع: فهو: «**ذو الكفتين واللسان**». و«كفتاه كطباق السماوات والأرض؛ إحداهما: من نور، والأخرى: من ظلمة، وصنوجه[2] مثاقيل الذر، وتوضع الحسنات في كفة النور، والسيئات في كفة الظلمة، فترجح بالأعمال على قدر ما يريده الله». قاله بعض علمائنا.

[ص: 239] وقيل: «هو ذو الكفتين؛ إحداهما للحسنات؛ / [وهي التي تهوي إلى الجنة][3]. والأخرى للسيئات؛ وهي التي تهوي إلى النار، وله لسان يتكلم به، ويخبر عما يوزن به من الحسنات والسيئات، كل هذا ورد في الآثار».

وأما إثباته، فالدليل عليه: الكتاب، والسنة، والإجماع.

---

(1) أخرجه الترمذي في: (كتاب الزهد، باب شأن الصراط)، رقم: 4/ 621.، وقال الترمذي: « هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه»، وقال الألباني: «صحيح ».

(2) صَنْجَةُ الميزان ما يُوزن به.

(3) سقطت من (ق) و(م).

⊛ أمـا **الكتاب**؛ فآيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ﴾[1].

- **الآية الثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾[2].

- **الآيــة الثالثــة**: قولــه ـ تعــالى ـ: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾[3].

⊛ وأمـا **السنة**؛ فأحاديث:

- **الأول**: مـا خرّجه الترمذي، وابـن أبي شـيبة، مـن حـديث أنـس، وفيـه إثبـات: الصـراط، والميزان، والحوض ـ وقد تقدم ذكره ـ.

- **الحديث الثاني**: مـا خرّجه البزار، من حديث أنس بن مـالك، عن النبي ـ ﷺ ـ، **قال**: (إن لله ـ تعالى ـ[4] ملكا موكلا بالميزان، فيؤتى بابن آدم، فيوقف بين كفتي الميـزان؛ **فإن** ثقل ميزانه، نادى الملك بصوت يسمع الخلائق: "سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها **أبدا**"، [وإن خَفَّ ميزانه، نادى بصوت يُسْمِع الخلائِقَ: "شقي فـلان شـقاوة لا يسـعد **بعدها** أبدا"][5])[6].

- **الحديث الثالث**: مـا روي عنـه ـ ﷺ ـ أنـه قـال: (يـؤتـى بالـرجل إلى الميزان،

(1) الأنبياء/ 47.
(2) الأعراف/ 7-8.
(3) القارعة/ 5-6-7-8.
(4) في (ق) و(م): إن الله ـ تعالى ـ خلق.
(5) ساقط من (ق).
(6) أخرجه البزار في "مسنده"وقال: «وهذا الحديث لا نعلم رواه، عن ثابت عن أنس إلا صالح المـري، ولا عن جعفر أيضا إلا صالح»، رقم: 6942: 13/ 330.

ويؤتى بتسع وتسعين سجلا، كل سجل منها مد البصر، فيها خطاياه وذنوبه، فتوضع في كفة الميزان، ثم يخرج [بطاقة][1] قدر الأنملة، فيها شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فتوضع في الكفة الأولى[2]، فترجح على خطاياه وذنوبه)[3].

۞ وأما الإجماع، فلا خلاف بين أهل السنة على أن الميزان الذي توزن به أعمال العباد حق.

قوله: «**والحوض**»:

والكلام فيه في: مدلوله لغة وشرعا، وفي إثباته.

فأما مدلوله لغة، فقال ابن فارس: «الحوض حوض الماء، والحوض موضع، والمحوّض بالتشديد كالحوض، يُجعل للنخلة تشرب منه، ومنه قولهم: "أنا أحوض حول ذلك الأمر"؛ أي أدور[4] به»[5].

وأما مدلوله في الشرع: «فحوض نبينا محمد ـ ﷺ ـ له أربعة أركان: حصاه[6]

---

(1) سقطت من الأصل و(ر).

(2) (ق) و(ر): الأخرى.

(3) أخرج الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين؛ سجلا كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول : أتنكر من هذا شيئا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يارب فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم. فتخرج بطاقة فيها: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله"، فيقول: أحضر وزنك، فيقول: يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فقال: إنك لا تظلم. قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء). (كتاب الإيمان، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله)، رقم: 2639: 5/ 24. قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن غريب». وذكره الختلي في "كتاب الديباج" عن عبد الله بن عمرو كذلك، رقم: 72: 1/ 46.

(4) (م): أورده.

(5) انظر: ابن فارس، مجمل اللغة، 1/ 258 .

(6) (ق): حيطانه.

من الياقوت الأحمر، والزبرجد الأخضر، ماؤه أبيض من اللّبن، وأحلى من العسل، عليه أكواس بعدد نجوم السماء، له ميزابان يصبّان فيه من الكوثر. من شرب منه شربة واحدة، لم يظمأ بعدها أبدا».

وأما إثباته، فالدليل عليه: الكتاب، والسنة.

۞ أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾[1]. والكوثر نهر في الجنة، وله حوض، تأتيه أمته يوم القيامة.

۞ وأما السنة، فأحاديث:

- أحدها: ما خرّجه مالك في «**موطئه**»، ومسلم في «**صحيحه**»، من حديث أبي هريرة، أن «رسول الله ـ ﷺ ـ أتى المقبرة، فقال: (السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، ودِدنا[2] أنا قد رأينا إخواننا).

قالوا: "أولسنا إخوانك يا رسول الله؟".

قال: (بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بَعْدُ).

قالوا: "وكيف تعرف من لم يأت بَعْدُ من أمتك يا رسول الله؟".

قال: (أرأيت لو أن رجلا له خيل غر محجلة، بين ظهراني خيل دُهْمٍ بُهْمٍ، ألا يعرف خيله؟).

قالوا: "بلى يا رسول الله".

قال: (فإنهم يأتون غرا محجلين من أثر الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض. ألا ليذادن رجال عن حوضي، كما يذاد البعير الضال، أناديهم: ألا هَلُمَّ، ألا هَلُمَّ، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك". فأقول: (سُحْقاً، سُحْقاً))[3].

---

(1) الكوثر/ 1.

(2) في الأصل: وددن.

(3) أخرجه مالك في "الموطأ" في: (كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء)، رقم: 58: 1/ 28، وأخرجه =

- الحديث الثاني: ما خرجه البخاري، من حديث عبد الله بن عمر، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وأحلى من العسل، وريحه أطيب / من المسك، وكيزانه[1] كنجوم السماء، من شرب منه لم يظمأ أبدا)[2]. [ص: 240]

-الحديث الثالث: ما خرجه أبو بكر البزار، من حديث ابن عمرو[3]، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (إن لي حوضا ما بين بيت المقدس إلى الكعبة، أبيض من اللبن، فيه عدد الكواكب آنية، ولكل نبي حوض، وكل نبي يدعو أمته. فمنهم من يَرِدُ عليه [الفئام][4]من الناس، ومنهم من يَرِدُ عليه العصابة، ومنهم من يَرِدُ عليه الرجلان والرجل، ومنهم من لا يَرِدُ عليه أحد. [فيقول:][5] "اللهم قد بلغت، اللهم قد بلغت")[6].

واختلف أهل العلم في الحوض، هل هو قبل الصراط، أو بعده؟

= مسلم في "صحيحه" في: (كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء)، رقم: 249: 1/ 218.

(1) (ق) و(م): كيسانه.

(2) صحيح البخاري: (كتاب الرقاق، باب في الحوض)، رقم: 6579: 8/ 119.

(3) سقط الاسم من (ر).

(4) سقطت من النسخ، وزاد (ق): قوم. والفِئَامُ: الجماعةُ من الناس.

(5) سقطت من الأصل.

(6) لم أجده عند البزار في "المسند"، وأخرج اللالكائي حديثا قريبا في معناه ولفظه من هذا الحديث «عن أبي سعيد، عن النبي - ﷺ - قال: (إن لي حوضا طوله ما بين الكعبة إلى بيت المقدس أبيض من اللبن)، من حديث عيسى بن يونس: (أشد بياضا من اللبن، آنيته عدد النجوم، فكل نبي يدعو أمته، ولكل نبي حوض، فمنهم من يأتيه الفئام من الناس، ومنهم من تأتيه العصب، ومنهم من يأتيه النفر، ومنهم من يأتيه الرجلان والرجل، ومنهم من لا يأتيه أحد، فيقال: قد بلغت، وإني أكثر الأنبياء تبعا يوم القيامة) لفظهما قريب»، شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم: 2117: 6/ 1196.

فذهب أبو حامد ـ من الشافعية ـ إلى أنه بعد الصراط[1].

[وذهب أكثر العلمـاء إلى أنه قبل الصراط.

احتج الجمهور[2] على أنه قَبْلُ بقوله ـ عليه السلام ـ في حديث مسلم: (ألا ليذاد عنـه مـن بدل وغير)، ومن جاز الصراط][3] لا يذاد، ولا يطرد؛ إذ ليس بعد الصراط إلا الأمن.

وقال القاضي عياض: «قد قيل: إنه لا يشرب منه إلا من لم يُقَدَّر عليـه بالنـار. وقـد يحتمل أن من شرب منه من هذه الأمة، ثم قدَّر الله عليه بالعقوبة، أنه لا يعذَّب فيهـا إلا بالظمأ، بل بغير ذلك؛ إذ ظاهر الحديث أن الأمة كلها تشرب من الحوض، إلا من ارتد على عقبيه»[4].

واحتج أبو حامد بأنه لو كان قبل الصراط، لكان من شرب منه لا يدخل النار، وقد قال ـ عليه السلام ـ: (من شرب منـه لا يظمـأ أبـدا). وقـد صـح أن أقوامـا مـن المسلمين يدخلون النار، ويخرجون منها بالشفاعة[5].

---

(1) قال القرطبي في "التذكرة": «قال أبو حامد في "كتاب كشف علوم الآخرة": "وحكى بعض السلف من أهل التصنيف أن الحوض يورد بعد الصراط"، وهو غلط من قائله". قال المؤلف: هو كما قال، وقد روى البخاري عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله قـال: (بينـا أنـا قـائم عـلى الحـوض إذا زمـرة؛ حتـى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم فقال: "هلم". فقلت: (إلى أين؟). فقال: "إلى النار والله". قلت: ما شأنهم؟ فقال: "إنهم قد ارتدوا على أدبارهم القهقرى". ثم إذا زمرة أخرى، حتى إذا عرفتهم خـرج مـن بيني وبينهم رجل فقال لهم: "هلم فقلت إلى أين؟" قال: "إلى النـار والله". قلـت: (مـا شـأنهم؟). قـال: "إنهم ارتدوا على أدبارهم فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم"). قلت: فهذا الحديث مع صحته أدل دليل على أن الحوض يكون في الموقف قبل الصراط لأن الصراط إنما هو جسـر عـلى جهـنم ممـدود يجاز عليه، فمن جازه سلم من النار... وكذا حياض الأنبياء عليهم السلام تكون أيضا في الموقـف». التـذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ص: 703.

(2) (ر): الأكثرون.

(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(4) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 1/ 257.

(5) راجع: الغزالي، كتاب الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تح: لوسيان غونييه، ص: 117-118.

وقالوا: تبقى أكواس هؤلاء، حتى يخرجوا من النار، ويشربونها، وهذا يدل على أن الحوض بعد الصراط.

[في الشفاعة]

قوله: «**والشفاعة**»:

الكلام فيها في: مدلولها لغة وشرعا، وفي إثباتها، وأقسامها.

فأما مدلولها لغة: فـ«**الشفاعة هي الطلب**»، يقال: شفعت في الأمر شفاعة؛ أي طلبته[1] بوسيلة وذمام.

و«**الشفيع**»، و«**الشافع**»: الطالب لغيره.

وأما الشفاعة في الاصطلاح الشرعي، فهي: «**عبارة عن طلب العفو والتجاوز عن المشفوع فيه إلى المشفوع إليه**».

وقيل: «**هي طلب العفو والتجاوز عمن له الخطيئة إلى من له الفضيلة والوسيلة**».

وأما ثبوتها، فالدليل عليه: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ أما **الكتاب**؛ فآيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَن ذَا ٱلذِے يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلاَّ بِإِذْنِهِۦ﴾[2]، فأثبت الشفاعة لمن أذن له.

- **والثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُومِنِينَ وَالْمُومِنَٰتِ﴾[3].

- **والآية الثالثة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[4]، ذكر ذلك في معرض التهديد للكافرين[5]، فلو كان حال المسلم كذلك، لم يبق في هذا التهديد

---

(1) في الأصل: طلبه؟؟.

(2) البقرة/ 254.

(3) محمد/ 20.

(4) المدثر/ 47.

(5) (ق): للمنافقين.

فرق بين المؤمن والكافر، وكان تخصيص الكافر عبثا.

⊛ وأما **السنة**؛ فأحاديث:

- **الأول**: ما خرَّجه مسلم، من حديث أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها، ولا يحيون، ولكن [ناسا][1] أصابتهم النار بذنوبهم)، أو قال: (بخطاياهم، فأماتهم الله إماتة، حتى إذا كانوا فحما، أذن في الشفاعة. فجيء بهم ضبائر [ضبائر][2]، فبثوا[3] على أنهار الجنة. فقيل: "يا أهل الجنة، أفيضوا عليهم!"، فينبتون نبات الحبة، تكون في حميل السيل)»[4].

- **والحديث الثاني**: ما خرجه مسلم أيضا، من حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ـ ﷺ ـ، «وذكر خروج من يخرج من النار بشفاعة الملائكة والنبيئين وغيرهم: قال: (فيقول الله ـ تعالى ـ: قد شفعت الملائكة، وشفع[5] النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق أحد[6] إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج معها[7] قوما لم يعملوا خيرا قط)»[8].

- **والحديث الثالث**: ما خرجه مسلم أيضا، من حديث أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لكل نبي دعوة مستجابة، فتُعجّل لكل نبي دعوته[9]، وإني

---

(1) في الأصل و(ق): ناس.
(2) سقطت من النسخ عدا (ر). وضبائر: جماعات في تفرقة. (فبثوا) معناه فرقوا.
(3) فبثوا: معناه فرقوا.
(4) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة)، رقم: 185: 1/ 172.
(5) سقطت من (ر).
(6) سقطت من (ق) و(ر).
(7) (ق): منها.
(8) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية)، رقم: 183: 1/ 167.
(9) (ر) و(م): فتعجل لكل نبي دعوته.

[ص: 241] اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، / فهي نائلة - إن شاء الله - من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا)»[1].

- **الحديث الرابع**: ما خرّجه الترمذي، من حديث أنس بن مالك، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)»[2].

- **الحديث الخامس**: ما خرّجه الدارقطني، عن أبي أمامة، «أن رسول الله - ﷺ - قال: (نِعْمَ الرجل أَنَا لِشِرارِ أُمَّتِي).

قال: "وكيف، أنت لخيارها يا رسول الله؟".

قال: (أما خيارها، فيدخلون الجنة بأعمالهم، وأما شرارها فيدخلون الجنة بشفاعتي)»[3].

وأحاديث الشفاعة كثيرة.

وأما أقسامها، فقال القاضي عياض: «الشفاعة على خمسة أقسام:

- **أحدها**: الشفاعة الكبرى، وهي مختصة بالنبي - ﷺ -، وهي لإراحة الخلق من هول يوم الموقف، وتعجيل الحساب.

- **وثانيها**: لإدخال قوم الجنة بغير[4] حساب.

- **وثالثها**: لقوم استوجبوا النار، [فيشفع فيهم نبينا، ومن شاء الله أن يأذن له.

- **ورابعها**: لمن دخل النار][5] من المذنبين، وهذه أيضا لنبينا محمد - ﷺ - وغيره

---

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب اختباء النبي دعوة الشفاعة لأمته...)، رقم: 199: 1/ 189.

(2) أخرجه الترمذي في "سننه" (كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب الشفاعة)، رقم: 2435: 4/ 625، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه». وصححه الألباني.

(3) لم أقف عليه عند الدارقطني في "السنن"، وأخرجه الطبراني في "الكبير"، رقم: 7483: 8/ 97.

(4) (ق) و(م): من غير، (ر): دون.

(5) ساقط من (ق) و(م).

من الملائكة والنبيئين والمؤمنين.

- **وخامسها**: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها[1]»[2].

قوله: «**وأنباء الآخرة جملة وتفصيلا**».

اعلم أن قوله: «**جملة وتفصيلا**» يحتمل أن يرجع إلى ما ذكره وعدده[3] من مسائل الآخرة؛ وهي ثمانية. ومعناه: أنه يجب الإيمان بها جملة أن أخبر بها النبي - ﷺ - جملة، وتفصيلا إن أخبر بها تفصيلا.

ويحتمل أن يكون قوله : «**جملة وتفصيلا**» يرجع إلى ما ذكره، وما لم يذكره؛ لأنه ترك أشياء كثيرة، منها: الجنة، والنار، والحساب، وأَخْذُ الكُتُب، وغير ذلك؛ كأنه يقول: يجب الإيمان بأمور الآخرة، ما ذكرت لك منها، وما لم أذكره، جملة وتفصيلا.

(1) زاد في (ق): وتبقى القسم الرابع؟؟؟.

(2) انظر: القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 1/ 565.

(3) (ر): وهذه.

[في الحكم التكليفي]

قوله: «**وأن جملة أحكام التكليف، وقضايا التحليل والتحريم، وقضايا التحسين والتقبيح، متلقاة [منه]**[1] **- عليه السلام -، لا مجال للعقول فيها**»:

قال الشارح: اعلم أن الكلام في الحكم التكليفي في ثلاث مسائل: في حده، وأقسامه، ووجوب الإيمان به.

المسألة الأولى:

في حده

وللأصوليين فيه تعريفات:

- **الأول**: أن «**الحكم الشرعي**» هو: «**خطاب الشارع بفائدة شرعية تختصّ به**».

فقولهم: «**خطاب الشارع**»: احتراز من خطاب غيره.

وقولهم: «**بفائدة شرعية**»: احتراز من خطاب الشارع بفائدة عقلية أو حسية.

وقولهم: «**تختص به**»: احتراز من خطاب الشارع بفائدة شرعية، لكن لا تختص به، كما إذا أخبر عن الشرائع المتقدمة؛ لأن خطاب الشارع لنا بالأحكام خطاب إنشائي لا خبري.

- **والتعريف الثاني**: ما لخصه أبو عمرو بن الحاجب وغيره من تعريفات المتقدمين: «**أن الحكم الشرعي هو كلام الله - تعالى - القديم، المتعلّق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء، أو التخيير، أو ما يوجب إثبات الحكم أو انتفاءه**»[2].

فقوله: «**كلام الله**»: هو كالجنس[3] للحكم الشرعي القديم والحادث.

---

(1) سقطت من الأصل.

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل: 1/ 283.

(3) في الأصل: الجنس بإسقاط الكاف.

وقوله: «**القديم**»: أخرج به الحكم الشرعي الحادث، الذي هو نصوص الكتاب والسنة، التي هي أدلة الحكم القديم؛ لأنها لو لم تكن حادثة، وإلا اتحد الدليل والمدلول، وهو باطل.

وقوله: «**المتعلق بأفعال المكلفين**»: أخرج به الكلام المتعلق بالجمادات، نحو قوله تعالى ـ: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾[1]؛ فهذا خطاب.

وقوله: «**على جهة**[2] **الاقتضاء**»: أخرج به الكلام المتعلّق بأفعال المكلَّفين على وجه الخبر؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾[3]؛ فهذا كلام متعلق بأفعال الملائكة، وهم مكلَّفون بالسجود، وليس حُكْماً، بل خبراً[4] عن تكليف تقدّم.

وقوله: «**الاقتضاء**»: يدخل فيه أربعة أحكام؛ لأن الاقتضاء هو الطلب، وهو:

إما طلب فعل، أو طلب ترك.

وطلب الفعل: إما أن يكون مع الجزم، أو لا.

والأول هو: الوجوب.

والثاني: الندب.

وطلب الترك / إما مع الجزم، أو لا. [ص: 242]

والأول هو: المحرَّم.

والثاني: هو: المكروه.

وقوله: «**أو التخيير**»: ليدخل فيه المباح.

---

(1) الكهف/ 46.

(2) (ر): وجه.

(3) البقرة/ 33.

(4) في غير (ق): خبر.

وقوله: «**أو ما يوجب إثبات الحكم**»: ليدخل فيه الأسباب؛ فإنها أحكام شرعية وضعية.

وقوله: «**أو انتفاءه**»: ليدخل فيه انتفاء الشرط، ووجود المانع، فإنها أحكام وضعية شرعية.

المسألة الثانية:

في أقسام الحكم الشرعي

وهو ينقسم قسمين: "**وضعي**"، و"**تكليفي**".

فالـ"**وضعي**" على سبعة أقسام، وهي:

- السبب.
- والشرط.
- والمانع.
- والصحة.
- والبطلان.
- والعزيمة.
- والرخصة.

وأما الحكم "**التكليفي**"، فالكلام فيه في: أقسامه، وفي إقامة الدليل على حصرها، وفي تعريف كل قسم من تلك الأقسام.

فأما أقسامه:

فاختُلف فيها:

فقيل: خمسة:

- الوجوب.

- والتحريم.
- والندب.
- والكراهة.
- والإباحة.

[وقيل: [1]أربعة، والإباحة ليست من الشرع عند المعتزلة.

وقيل أقسامه: اثنان: التحريم والإباحة][2].

وفُسّرت «الإباحة» بجواز الإقدام[3] الذي يشمل: الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة.

والتقسيم الأول هو المشهور على مذهب أهل السنة.

ومنشأ الخلاف في أن المباح: هل هو من الشرع أم لا؟ لاختلافهم[4] في تفسير المباح، فمن فسّره بنفي الحرج، ونفي الحرج ثابت قبل الشرع، فلا يكون من الشرع.

ومن فسّره بالإعلام بنفي[5] الحرج، والإعلام إنما يُعلم من قبل الشرع، فيكون شرعا.

وتفسير الإباحة بنفي الحرج مطلقا، حتى يندرج فيها: الوجوب، والندب، والكراهة، هو اصطلاح [المتقدمين.

وتفسيرها باستواء الطرفين، هو اصطلاح][6] المتأخرين.

---

(1) زاد في (ق): أقسامه.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(3) (ق) و(م): الأحكام.

(4) سقط لام التعليل في الأصل و(ر).

(5) (ر): ينفي.

(6) ساقط من (ر).

وأما الدليل على حصر أقسامه: فمن النقل، والعقل.

۞ أما النقل؛ فهو: أن الأمة مجمعة على أن الأحكام الشرعية خمسة، لا زائد عليها، وإنما خالف من خالف في أقل من الخمسة.

۞ وأما العقل؛ فهو: أن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين إما أن يكون طلبا جازما، أوْ لا.

فإن كان طلبا جازما، فإما أن يكون طلبا للوجود، أو العدم.

فالأول هو الإيجاب.

والثاني هو التحريم.

وإن لم يكن طلبا جازما، فإما أن يرجح جانب الوجود، أو جانب العدم، أوْ لا.

والأول: الندب. والثاني: الكراهة. والثالث: الإباحة .

وأما تعريف هذه الأقسام:

- فـ«**الواجب**»: «**ما ذم تاركه شرعا**».
- و«**المحرم**»: «**ما ذم فاعله شرعا**».
- و«**المندوب**»: «**ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم**».
- و«**المكروه**»: «**ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم**».
- و«**المباح**»: «**استوى طرفاه في نظر الشرع**».

المسألة الثالثة:

في وجوب الإيمان بالأحكام الشرعية

اعلم أن الأحكام الشرعية ـ على مذهب أهل السنة ـ متلقاة من الشارع ـ صلوات الله عليه ـ؛ لا مجال للعقول فيها، خلافا للمعتزلة الذين يقولون: «إن الأحكام متلقاة من العقل».

والدليل على أن الأحكام الشرعية متلقاة منه ـ عليه السلام ـ: النقل المتواتر الذي لا ريب فيه.
وإذا ثبت أنها متلقاة منه ـ عليه السلام ـ، فيجب الإيمان بها، كوجوب الإيمان بسائر ما
بر به ـ عليه السلام ـ.

قوله: «**وأن جملة أحكام التكليف**»:

هذا الكلام عطفه على ما ذكره من الأشياء التي يجب الإيمان بها، فيكون حكمه
حكمها؛ من وجوب الإيمان به.

ويريد بأحكام التكليف: الوجوب، والتحريم، لا ما سواهما.

و«**التكليف**»: «ما فيه كلفة ومشقة على المكلّف»؛ وذلك إنما يوجد في الواجب
لحرم.

قوله: «**وقضايا التحليل**»:

أراد بـ"**التحليل**": الإباحة، فلا يكون داخلا في أحكام التكليف.

وقوله: «**والتحريم**»:

هذا تكرار؛ لأنه من الأحكام التكليفية.

وقوله: «**وقضايا التحسين والتقبيح**»:

هذا أيضا تكرار؛ لأن التحسين والتقبيح داخلان في أحكام التكليف.

قال القاضي عبد الوهاب: «اختلف أصحابنا في الحسن والقبح:

فمنهم من قال: «الحسن»: «**ما للفاعل أن يفعله**»؛ وهذا يدخل فيه المباح.

ومنهم من قال: «**هو ما يستحق فاعله المدح**[1]»؛ / وهذا يخرج منه المباح؛ لأن فاعله [ص: 243]
يستحق المدح.

وأما «**القبيح**»: «**فهو ما ليس للفاعل أن يفعله**»؛ وهذا لا يدخل فيه المكروه.

---

(1) (ق): هو ما استحق عليه المدح.

وقيل: «**هو ما يستحق فاعله الذم بفعله**».

وقال غيره: «"**القبيح": ما نهى الله ـ تعالى ـ عنه**»؛ وهذا يدخل [فيه][1]: المحرم، والمكروه. و"الحسن": «**ما لم ينه عنه**»، وهذا يدخل فيه: الواجب، والمندوب، والمباح».

وقوله: «**قضايا التحليل**»:

«القضية» في الاصطلاح: هي نسبة أمر إلى أمر، إيجابا أو سلبا؛ كقولك: "زيد قائم"، "زيد ليس بقائم".

قوله: «**متلقاة منه ـ عليه السلام ـ لا مجال للعقول فيها**»:

هذا إشارة منه إلى مذهب المعتزلة، الذين يقولون: «إن هذه الأحكام متلقاة من العقل قبل مجيء الشرع. والشرع إنما هو مؤكِّد للعقل، أو مظْهِر لما لم يَعْلَمه العقل».

[القول في أصول الأحكام]

قوله: «**وأن أصول الأحكام: الكتاب، والسنة، والإجماع، وما اجتمعت الأمة عليه، أو علماء الأمة، فهو حق، لا يجوز العدول عنه بحال، ومشاقتهم[2] فسق وضلال**».

قال الشارح: لما فرغ من الكلام في الأحكام، شرع يتكلم في أصول تلك الأحكام، وأتى أيضا بحرف العطف، الذي يقتضي المشاركة، فتكون هذه الأصول أيضا مما يجب الإيمان بها، كسائر ما يجب الإيمان به مما ذكر معها.

وإذا تقرر هذا فقوله: «**الأصول**»:

جمع أصل، والكلام فيه في: مدلوله لغة، واصطلاحا.

---

(1) زيادة من: (ق) و(ر).

(2) (ر): ومناقضتهم.

أما مدلولـه لغـة: فقـال صاحب «الحـاصل»: «أصل الشـيء: مـا منـه الشـيء»[1].

ومنه قولهم: "أصل السنبلة البذرة[2]"، و"أصـل النخلـة النـواة". ومعنـى قـولهم: "أصل الشـيء": **مـا منـه الشـيء**؛ أي مـا منـه الشـيء مسـتفاد وجـوده الزمنـي[3] والخارجي، أو همـا جميعا».

وقيل: «أصل الشيء: **مـا يُسْنَدُ[4] وجُودُهُ إليه، من غير تأثير**».

وأمـا في الاصطلاح: فالأصول هي: الأدلة الكلية.

وقيل: «**الأصول هي: طرق الأحكام**».

قوله: «**الكتاب**»:

المراد بـ«**الكتاب**» هنا، إنمـا هو: «**الكلام المنزل للإعجاز**».

قوله: «**والسنة**»:

والكلام فيها في: مدلولها لغة، واصطلاحا.

أمـا مدلولها لغة، فهي: «**عبارة عن الطريقـة**»، وسُـنَّةُ كُـلِّ أَحَـد: مـا عُهـدت منـه المحافظة عليه، والإكثار منه، كان ذلك من الأمور المحمودة أو غيرها.

وأمـا في الاصطلاح، فهي: «**عبارة عمـا رسمه النبي ـ ﷺ ـ مـن قـول أو فعـل، يقتدي به أمته فيه**».

قوله: «**والإجماع**»:

والكلام فيه في: مدلوله لغة، واصطلاحا.

أمـا مدلوله لغـة: فهو يطلق ويـراد بـه: العـزم على الشـيء، والتصميم عليه، ومنـه

---

(1) تاج الدين الأرموي، الحاصل من المحصول، الورقة 4. (مخطوط).

(2) في الأصل: البزة، وفي (ق) و(ر): البرة.

(3) (م): الذهني.

(4) (ق): يستفاد.

قولهم: "أجمع فلان على كذا"، إذا أزمع[1] عليه، بمعنى عزم. وإليه الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾[2]؛ أي: اعزموا.

ويطلق ويراد به: الاتفاق، ومنه قولهم: "أجمع القوم على كذا"، بمعنى: اتفقوا عليه.

وأما مدلوله في الاصطلاح، فهو: «**اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور**».

فـ«**الاتفاق**»؛ كالجنس.

وقولنا: «**أهل الحل والعقد**»؛ احتراز عن العوام.

وقولنا: «**من هذه الأمة**»؛ احتراز من اتفاق[3] الأمم السالفة، فإنه ليس بحجة علينا.

وقولنا: «**في أمر من الأمور**»؛ ليدخل فيه الشرعيات، والعقليات، والعُرْفِيَّات.

قوله: «**وما اجتمعت عليه الأمة**»:

يريد: والشيء الذي اجتمعت الأمة عليه، وإذا كان معناه كذلك، فلا يكون له معنى؛ لأن الشيء المـُجْمَعَ عليه ليس من الأدلة.

قوله: «**أو علماء الأمة**»:

[ص: 244] هو عطف / على قوله: «**الإجماع**»، [فيريد: أن الإجماع هو إجماع جميع الأمة، أو علماء الأمة فقط][4]، ويكون هذا منه تنبيها على القولين؛ لأنه روي عن مالك أن العوام غير معتبرين في الإجماع، وعليه أكثر[5] العلماء[6].

وذهب القاضي أبو بكر إلى اعتبارهم في الإجماع، واستدل على ذلك بأنهم مؤمنون،

---

(1) (ر): عزم.

(2) يونس/ 71.

(3) (ق): احترازا عن الأمم السالفة.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ص: 341.

من الأمة، فتتناولهم العمومات، فلا تقوم الحجة إلا بهم[1].

وقال القاضي عبد الوهاب: «يعتبر إجماعهم في المسائل الجلية؛ كالربا[2]، وشرب الخمر، وغير ذلك، دون المسائل الخفية؛ كاستنباط [الأحكام وغيره][3]»[4].

قوله: «**فهو حق**»:

أي إجماع الأمة حق، لا يجوز التخلف عنه، بدليل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾[5] الآية. ويحتمل أن يكون قوله: «**فهو حق**» راجعا[6] إلى ما وقعت عليه (مَا)؛ أي: والشيء الذي أجمعت عليه الأمة، فهو حق يجب الإيمان به، لأجل إجماعهم عليه. وهذا هو الظاهر من كلامه.

قوله: «**ومشاقتهم فسق وضلال**».

قال الزُّبَيْدي: «"المشاقة": هي المخالفة».

و«**الفسق**» في اللغة: هو الخروج عن الشيء كيف كان؛ فيقال: فسقت الرطبة؛ إذا خرجت عن قشرها.

و«**الضلال**» في اللغة هو: الجوْر والحيد[7] عن المقصود، وخصّصه العرب بمن تلبّس بالكبائر؛ فلا يقال لمن صدرت منه صغيرة: فاسق، ولا ضال.

[في التوبة]

قوله: «**فمما أجمعت عليه الأمة وجوب التوبة عند مقارفة الذنب، وهي على**

---

(1) انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 1/ 314.

(2) (ق): كالزنا.

(3) سقطت من (ق).

(4) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص: 341.

(5) النساء/ 114.

(6) في الأصل و(ر): راجع.

(7) في الأصل: الحيذ.

الفور، لا تجوز الفسحة فيها.

وحقيقتها: الندم على الذنب، لأجل ما فات من رعاية حقوق الله - تعالى -.

فإذا توفرت عليها[1] شرائطها، فقد وعد الله - تعالى - بقبولها».

قال الشارح: اعلم أن «**التوبة**» هي الرجوع، والرجوع يقتضي مرجوعا عنه، ومرجوعا إليه.

فالمرجوع عنه هي: الذنوب، والمعاصي.

والمرجوع إليه هي: الطاعات.

فإذن يشتمل الكلام في التوبة - بهذا الاعتبار - على ثلاثة فصول:

- **الأول**: في حقيقة التوبة وأحكامها.
- **والثاني**: في معرفة الذنوب المرجوع عنها.
- **والثالث**: في معرفة المرجوع إليه؛ وهو الطاعات، وامتثال أوامر الله - تعالى - بها[2].

فأما:

الفصل الأول: [في حقيقة التوبة وأحكامها]

فيشتمل الكلام فيه على ثمان مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلول التوبة لغة واصطلاحا

فأما مدلولها في اللغة، فهي: الرجوع. يقال ثاب، وتاب، وناب، وأناب، وآب، إذا رجع.

---

(1) (ر): عليه.

(2) سقطت من (ق) و(ر).

وأمـا في الاصطلاح الشرعي: فالتوبة: «**عبارة عن الرجوع من الأفعال المذمومـة إلى الأفعال المحمودة، أو الرجوع عن المعاصي إلى الطاعات**».

وقال بعض الحكمـاء: «**التوبة هي الرجوع من أربع إلى أربع:**

- **من الكفر إلى الإيمان.**
- **ومن البدعة إلى السنة.**
- **ومن المعصية إلى الطاعة.**
- **ومن الغفلة إلى اليقظة**».

وقال أبو المعالي: «**التوبة هي الندم على المعصية، لأجل مـا يجب له الندم**»[1]. وإنمـا قلنا ذلك؛ لأن مَنْ ندم لأجل غرضه[2]، وإشفاقا على صحته[3]، أو لأجل ذهاب مـاله، لا يعتبر تائبا.

وحقيقة الندم: التألم بالقلب، عند تذكر الذنب.

فإن قيل: لم قلتم بأن التوبة هي الندم؟

قلنا: لأنه هو الأصل في التوبة؛ ويدلّ عليه قوله ـ عليه السلام ـ: (الندم توبة)[4].

وقال بعض علمـائنا: «إن اسم التوبة يطلق على ثلاثة أوصاف:

- الندم على مـا مضى.

---

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 337.

(2) في (ر): عرضه.

(3) (ر): محنته.

(4) أخرجه ابن حبان في "الصحيح" عن ابن مسعود: (باب التوبة، ذكر الخبر المصـرح...)، رقـم: 612: 2/ 377، ورقم: 614: 2/ 379، وعن أنـس، رقـم: 613: 2/ 349، والحـاكم في "المستـدرك" عـن ابن مسعود: (كتاب التوبة والإنابة)، رقم: 7612: 4/ 271، وصححه الذهبي.

- والعزم ألا يعود إلى مثل ما فعل.
- والإقلاع في الحال.

فمجموع هذه الأوصاف هي التوبة».

المسألة الثانية:

في شروط التوبة

فأما من قال: «التوبة هي الرجوع»، فتكون[1] شروطها ثلاثة:

- الندم على ما فرط فيه.
- والإقلاع في الحال.
- والعزم على ألا يعود.

ومن قال: «**التوبة هي: الندم وحده**»، فيقول: «شرطها:

- الإقلاع في الحال.
- والعزم ألا يعود».

ومن قال: «**التوبة إنما هي: عبارة عن أوصافٍ ثلاثةٍ، التي هي: الندم، والإقلاع، والعزم على ألا يعود**»، / فيلزمه أن تكون شروط التوبة زائدة على هذه الأوصاف؛ لأن [ص: 245] شرط الشيء خارج عن حقيقته.

وقال عز الدين بن عبد السلام ـ رحمه الله ـ: «التوبة لها ثلاثة أركان:

- أحدها: الندم على المعصية.

---

(1) في الأصل: فيكون.

- والثاني: العزم على ألا يعود إلى مثل تلك المعصية.

- والثالث: الإقلاع عن تلك المعصية في الحال»[1].

فهذه التوبة مركبة من ثلاثة أركان، وقد تكون التوبة مجرد الندم [في حق من عجز عن العزم][2] والإقلاع، فلا يسقط المقدور عليه بالمعجوز عنه؛ وذلك كتوبة الأعمى عن النظر المحرّم، وتوبة المجبوب عن الزنا، وهذا مبنيٌّ على قاعدة مستفادة من قوله ﷺ ـ: (إذا أمرتكم بأمر، فاتوا من ذلك المأمور ما استطعتم)[3]؛ أي: ما قدرتم عليه. فالأعمى والمجبوب قادران على الندم، عاجزان عن العزم والإقلاع.

المسألة الثالثة:

في حكمها

وهي واجبة بالكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ **أما الكتاب**؛ فآيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً﴾[4]، وهذا أمر، والأمر على الوجوب، و"**التوبة النصوح**"، أي: «**البالغة التي نصحت صاحبها وأرشدته**».

وقال عمر بن الخطاب، وابن مسعود، والضحاك: «**هي أن يتوب الرجل من العمل**

---

(1) **انظر**: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، راجعه وعلق عليه: طه سعد: 1/ 220.

(2) **سقطت من** (ق).

(3) **متفق عليه** عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: **الاقتداء** بسنة رسول الله...)، رقم: 7288: 9/ 94، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر)، رقم: 1357: 2/ 975.

(4) **التحريم**/ 8.

[السَّيِّء][1]، **لا يعود إليه أبدا، ولا يريد أن يعود إليه**»[2].

وقال قتادة: «التوبة النصوح هي **الصادقة الناصحة**[3]، ويعلم ذلك بندامته ع خطيئته، ووجوب الرجوع إلى ربه»[4].

- **الآية الثاني**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[5]؛ فخص المؤمنين بالأمر بالتوبة.

- **الآية الثالثة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾[6] الآية.

❁ **وأما السنة**:

- فما خرجه مسلم في «**صحيحه**» أن «النبي ـ ﷺ ـ قال: (ياأيها الناس توبوا الله، فإني أتوب إلى الله في اليوم مائة مرة)»[7].

❁ وأما الإجماع؛ فلا خلاف بين أهل السنة على أن التوبة واجبة على الفور.

المسألة الرابعة:

في قبولها

أما الكافر، فالإجماع على قبول توبته.

---

(1) في الأصل: اليسير.

(2) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح: عبد الرزاق المهدي: 4/ 311، وابن كثير، التفس 8/ 190.

(3) في غير (ق): الناجحة.

(4) انظر: مكي بن أبي طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل فنون علومه، تح: المجموعة بإشراف: الشاهد البوشيخي: 12/ 7578.

(5) النور/ 31.

(6) الزمر/ 51.

(7) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن ابن عمر: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استح الاستغفار والاستكثار منه)، رقم: 2702: 4/ 2075.

وأمـا العاصي، فاختلف الناس في قبول توبته:

فقال ابن عطية: «الذي عليه جمهور أهل السنة، أنه لا يقطع بقبولها، ولا ذلك على بواجب»[1].

وقال أبو الحسن الأشعري: «إن التوبة، إذا توفرت عليها شرائطها، قطع على الله تعالى ـ بقبولها»[2].

وقالت المعتزلة: «يجب على الله ـ تعالى ـ قبول التوبة، والمجازاة عليها».

ومذهبنا: أن الله ـ تعالى ـ يقبلها، تفضّلا منه وإحسانا.

احتج أبو الحسن على القطع بالقبول بالكتاب، والسنة.

⊛ أمـا **الكتاب**؛ فآيات:

- **الآيـة الأولى**: قولـه ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلذِے يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[3]، فوعد الله ـ تعالى ـ بقبول التوبة، وَوَعْدُهُ حقٌّ وصدقٌ[4].

- **الآية الثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالذِينَ لاَ يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهاً ـاخَرَ وَلاَ يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلتِے حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾[5]، إلى قوله: ﴿إِلاَّ مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحاً فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾[6]، وهذا أيضا خبر، وخبره ـ تعالى ـ صدق.

(1) المحرر الوجيز: 5/ 333.
(2) انظر: ابن فورك، المقالات: 170-171.
(3) الشورى/ 23.
(4) (م): حق صادق.
(5) الفرقان/ 68.
(6) الفرقان/ 70.

- **الآيـة الثالثـة**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِ﴾[1]. وهذا أيضا خبر من الله ـ تعالى ـ بتوبته على العبد. قال ابن عطية «توبة العبد: رجوعه عن المعصية إلى الطاعة، وتوبة الله ـ تعالى ـ على العبد: إظها صلاحه، وهدايته إلى الطاعة»[2].

❁ وأمـا السنة:

- فمـا خرّجه مسلم، من حديث أبي أيـوب الأنصـاري، «أن النبـي ـ ﷺ ـ قـال (والذي نفسي بيده، لو لم تذنبوا، لذهب الله بكم، وجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون الله فيغفر لهم)[3].

- وقوله ـ ﷺ ـ: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)[4].

والأحاديث في هذا[5] كثيرة.

[ص: 246] واحتج الجمهور [على عدم القطع/ بقبول التوبة][6]، بأن كل مـا ورد في ذلـك مـر ظواهر الكتاب والسنة قابلة للتأويل؛ واذا كانت كذلك، انتفى القطع بوجوب القبـو

(1) المائدة/ 41.

(2) المحرر الوجيز: 5/ 333.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، وليس عن أبي أيـوب الأنصـاري، كـما ذكـر اليفـرني: (كتـا التوبة: باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة)، رقم: 2749: 4/ 106.

(4) الحديث رواه ابن ماجـة عـن أبي عبيـدة عـن أبيـه (كتـاب الزهـد، بـاب ذكـر التوبـة)، رقـم: 4250 2/ 1419، وحسنه الألباني. وقال السخاوي في "المقاصد الحسنة": «حديث: التائب من الذنب كمـن ذنب لـه، ابن ماجـه، والطبراني في "الكبير"، والبيهقي في "الشعب"، من طريـق أبي عبيـدة بـن عبـد ا ابن مسعود عن أبيه، رفعه بهذا، ورجاله ثقات، بل حسنه شيخنا يعني لشواهده، وإلا فـأبو عبيـدة جـز غير واحد، بأنه لم يسمع من أبيه»، المقاصد، تح: محمد عثمان الخشت، رقم: 313، ص: 249.

(5) "في هذا" سقطت من (ق).

(6) (م): على الرجاء؟؟؟.

منها. وإذا انتفى القطع بوجوب القبول، كان القبول مَرْجُوّاً، يغلب على الظن به الرجاء، إذا توفرت عليها[1] شرائطها.

المسألة الخامسة:

في صحة التوبة من بعض الذنوب دون بعض

قال القاضي أبو بكر: «لا خلاف بين سلف الأمة في صحة التوبة عن بعض القبائح، مع المقام على بعضها»[2].

وذهب أبو هاشم ومتابعوه إلى أن التوبة لا تصح، إلا بترك جميع الذنوب[3].

والدليل على فساد ما قاله: إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره، صحت توبته، وإن[4] استدام على زلة واحدة، [مثل:][5] أن يسلم، ويبقى مصرا على شرب الخمر.

ومن الدليل على ذلك أيضا: اتفاقنا على صحة التوبة من إساءة الوالد أو السيد، مع الإقامة على الإساءة إلى الأجنبي.

المسألة السادسة:

من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب

قال أبو المعالي: «التوبة الماضية صحيحة إذا وقعت بشرائطها، وعلى معاود[6]

---

(1) سقطت من (م).

(2) عن قول الباقلاني ينظر: ابن حجر، الزواجر عن اقتراف الكبائر: 2/ 927.

(3) انظر: الرازي، المعالم، ص: 98.

(4) (ق): وإذا.

(5) في الأصل: قبل.

(6) في الأصل: معاد.

الذنب تجديد التوبة. والتوبة الثانية عبادة أخرى، سوى التي سبقت»(1).

وقال القاضي: «التوبة الأولى منقوضة بالمعاودة»(2).

قال صاحب «**التذكرة**»: «وما ذكره أبو المعالي جار على أصول علمائنا؛ لأنهم لا يقولون بالإحباط، خلافا للمعتزلة».

والدليل على مذهب أبي المعالي قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾(3)، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾(4). فهذه الآيات [اقتضت صحة العبادة، إذا وقعت على وَفْقِ(5) أمر الله، فمن ادعى غير ذلك، كان مكابرا لقضاء الشرع، وما عليه سلف الأمة](6).

احتج القاضي بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟﴾(7) على أن العود للذنب مبطل للتوبة؛ لأن قوله: ﴿وَبَيَّنُوا﴾، المراد به: استصحاب حال التوبة.

والجواب عنه: أن المراد به الترغيب في التزام حالها على الدوام، فهو كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟﴾(8)؛ إذ معناه: استصحاب حكم الإقرار.

---

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 343.
(2) انظر: المصدر السابق، ص: 341-342.
(3) الكهف/ 30.
(4) النساء/ 40.
(5) (ق): رجو.
(6) سقطت من (م).
(7) البقرة/ 159.
(8) فصلت/ 29.

المسألة السابعة:

من ندم على الذنب ووقع ندمه توبة على شروطها ثم ذكر ذلك الذنب

قال القاضي أبو بكر: «يجب عليه تجديد الندم من ذلك الذنب كلما ذكره»[1].

وقال أبو المعالي: «إذا لم يبتهج قلبه بذكر الذنب، لا يجب عليه تجديد الندم؛ إذ لا خلاف أن استدامة ذكر الندم لا يجب عليه»[2].

وأوجب القاضي عليه تجديد الندم؛ فإن لم يفعل، كان ذلك معصية جديدة، والتوبة الأولى صحيحة، فأوجب عليه الندم على الذنب، والندم على ترك الندم.

المسألة الثامنة:

في فضل التوبة

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

⊛ أما **الكتاب**؛ فآيات:

- الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[3]؛ وأي فضيلة أكبر من محبة الله ـ تعالى ـ للعبد؟!

⊛ وأما **السنة**: فالأخبار، والآثار.

- أما الأخبار، فمن وجوه:

---

1) نقلا عن الجويني، الإرشاد، ص: 341.

2) الجويني، المصدر المتقدم، ص: 342.

3) البقرة/ 220.

- **الأول:** مـا خرّجه مسلم، من حديث أبي موسى، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن الله ـ عز وجل ـ يبسط يده بالليل، ليتوب مسيء النهـار، ويبسـط يـده بالنهـار، ليتـوب مسيء الليل، حتى تطلع الشمس من مغربها)»[1].

- **والثـاني:** مـا خرّجـه أيضا مسلم، من حديـث أبي أيـوب الأنصـاري، «أن النبي ـ ﷺ ـ قال: (والذي نفسي بيده، لو لم تذنبوا لذهب الله بكـم، وجـاء بقـوم يـذنبون، فيستغفرون الله، فيغفر لهم)»[2].

- **والثالث:** مـا روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (إن العبد ليذنب ذنبا، فيدخل به الجنة).

قيل: "وكيف ذلك يا رسول الله؟".

قال: (يكون نصب[3] عينيه تائبا فارا منه، حتى يدخل الجنة)[4].

- وأمـا الآثار، فمن وجوه:

- **الأثر الأول:** مـا روي «أن نبيا من الأنبياء أصاب ذنبا، فأوحى الله ـ تعـالى ـ إليـه: "وعزتي / وجلالي، لئن عدت لأعذبنك!". [ص: 247]

فقال: "يا رب، أنت أنت، وأنا أنا. وعزتك وجلالك، لئن لم تتب عليّ، وتعصـمني، لأعودن!". فعصمه الله»[5].

---

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه" في: (كتاب التوبة، باب قبول التوبة...)، رقم: 2759: 4/ 2113.

(2) تقدم تخريجه.

(3) زاد (ق): بين.

(4) قال العراقي في "المغني": «خرجه ابن المبارك في "الزهد" عن المبارك بـن فضـالة عـن الحسـن مرسـلا؛ ولأبي نعيم في "الحلية" من حديث أبي هريرة: (إن العبد ليذنب الذنب، فإذا ذكره أحزنـه، فـإذا نظـر الله إليه أنه أحزنه غفر له ...) الحديث. وفيه صالح المرى، وهـو رجـل صـالح لكنـه مضـعف في الحـديث. ولابن أبي الدنيا في التوبة عن ابن عمر: (إن الله لينفع العبد بالذنب يذنبه)، والحديث غـير محفـوظ، قـال العقيلي»، ص: 1348.

(5) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: 4/ 14.

- الأثر الثاني: ما روي عن بعض الحكماء، أنه قال: «مثل التوبة مع الذنب، كالكبريت الأحمر، إذا ألقي منه مثل[1] الذرة على الجبال من الأحجار، تُصيِّرها[2] ذهبا بإذن الله ـ تعالى ـ، وكذلك التوبة، تصير السيئاتِ حسناتٍ».

[وقال علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في هذا المعنى: «"عُمْرُ المؤمن لا ثمن له، يُدْرِكُ به ما فات، ويحيي به ما أمات[3]، ويبدِّل بالتوبة سيئاتِه حسناتٍ"»][4] ـ[5].

- **الأثر الثالث**: ما روي عن سهل بن عبد الله التستري[6]، أنه قال:«"باب التوبة مفتوح إلى الغرغرة، [وهي المعاينة][7]، وقد جعل الله ـ تعالى ـ التوبة سببا بينه وبين عباده، فاغتنموه قبل انقضاء وقته".

فقيل: "وما هو؟".

فقال: "التوبة لها ثلاث مائة وستون بابا، في كل يوم يفتح منها باب، فإذا أَهَّل رمضانُ، فُتِحت كلها. وإن الله ـ تعالى ـ لا يرد توبة تائب إليه في رمضان. ومن فتحت له أبوابُ التوبة، غُفِرتْ ذنوبُهُ، ولقي الله ولا ذنب عليه[8]"».

---

(1) سقطت من (ق) و(ر).

(2) (ر): صيرتها، (ق) و(م): سيرها.

(3) (ر): مات.

(4) السطران ساقطان من (م).

(5) انظر: السيوطي، الازدهار في ما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار: 1/ 15. نقلا عن موقع: www.al-mostafa.com

(6) أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري (ت.283هـ/ 897م)، وصفه أبو عبد الرحمن السلمي بأنه من «أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال»، طبقات الصوفية، رقم: 30، ص: 166.

(7) سقطت من (م).

(8) (ق) و(م): له.

- **الأثر الرابع**: ما روي[1] عن إبراهيم بن أدهم[2]، أنه قال: «طفت ليلة بالبيت الحرام وقد خلا الطواف، وطابت نفسي، فقلت: "اللهم اعصمني حتى لا أعصيك".

فهتف بي هاتف: "يا إبراهيم، أنت تسألني العصمة، وكل عبادي يسألني العصمة، فإذا عصمتهم، على من أتفضل؟! ولمن أغفر؟!"»[3].

(1) سقطت من (ق).

(2) أبو إسحاق، إبراهيم بن منصور بن زيد بن جابر العجلي ويقال التميمي (ت.162هـ/ 777م)، من أعلام التصوف السني في القرن الثاني الهجري من أهل بلْخ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1143: 7/ 70:

(3) انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة: 1/ 298.

الفصل الثاني:
في معرفة الذنوب المرجوع عنها

قال الغزالي: «التوبة عبارة عن ترك الذنوب، ولا يمكن ترك الشيء إلا بعد معرفته، وإذا كانت التوبة واجبة، كان ما لا يُتَوَصَّلُ إليها إلا به واجبا، فمعرفة الذنوب إذن واجبة، والذنب عبارة عن كل ما هو مخالف لأمر الله ـ تعالى ـ، من قول، أو فعل، أو ترك»[1].

والذنوب منحصرة في الكبائر والصغائر ـ وقد تقدم بيانها ـ.

(1) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/ 16.

الفصل الثالث:
في المرجوع إليه وهي الطاعات

والكلام فيها في: مدلولها لغة، وشرعا.

أما مدلولها لغة: فـ«**الطاعة**» هي الانقياد والمتابعة؛ يقال: "طاع"؛ إذا انقاد و"تطاوع" لهذا[1] الأمر[2]، حتى يستطيعه، و"تطوع": أي تكلّف استطاعته.

وأما في الشرع: فهي أخص من اللغة، وهي «**عبارة عن الانقياد والمتابعة لأوامر الله ـ تعالى ـ ونواهيه**».

انتهى الكلام في الفصول ـ وبالله التوفيق ـ.

قوله: «**فمما اجتمعت عليه الأمة: وجوب التوبة**»:

هذا إشارة منه إلى الكلام في حكم التوبة، واستدل على وجوبها بالإجماع؛ لأنه قطعي. وكان الأولى في الترتيب أن يتكلّم أوَّلا في حقيقتها، ثم بعد ذلك على حُكْمها، وقد عكس هذا الترتيب.

قوله: «**عند مقارفة الذنب**»:

[هذا أيضا إشارة منه إلى أن وُجُوبَها على الفور، بالإجماع][3].

و«**المقارفة**» في اللغة هي: الاكتساب. قال الجوهري: «يقال فلان يقترف لعياله: أي يكتسب، وقارف الخطيئة: أي لابسها، وخالطها»[4].

---

(1) (ر): بهذا.

(2) (ق): ويطاوع هذا الأمر، (م): ويطاوع لهذا الأمر.

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) انظر: الجوهري، الصحاح، 4/ 1415.

و«**المقارفة**»: مـأخوذة من القرف، وهو قشر العود، والقشر تلبّس بالعود.

وأمـا «**الذنب**» في اللغة، فهو: «الجُرْم»، قاله الجوهري[1].

قوله: «**وهي على الفور**»:

هذا تَكرار؛ لأن قوله: «**وجوبها بالإجماع عند مقارفة الذنب**» هـو معنـى الفَوْرِيَّـة، «**الفور**»: عبارة عن الإتيان بالعبادة في الزمن الثالث[2]، من زمن ورود الأمر بهـا، ثـم ـد زمن الورود: زمن الفهم، [ثم بعـد زمـن الفهـم][3] زمـن الامتثـال؛ وهـو الـزمن ـالث.

قوله: «**لا تجوز الفسحة فيها**»:

هذا أيضا تَكرار، مع قوله: «**وهي على الفور**».

و«**الفسحة**»: التأخير.

قوله: «**وحقيقتها الندم على الذنب**»:

هذا لقول النبي ـ ﷺ ـ: / (الندم توبة)[4]، و«**الندم**» هو: «**التـألم**[5] **بالقلـب، عنـد** [ص: 248] ـكر الذنب».

قوله: «**لأجل ما فات من رعاية حقوق الله**»:

«**الرعاية**» هي: الحفظ، يقال: "رعاه الله"؛ أي حفظه.

و«**حقوق الله ـ تعالى ـ**»:

---

(1) انظر: الجوهري، الصحاح، 1/ 129.
(2) سقطت من (ر).
(3) سقطت من الأصل.
(4) تقدم تخريجه، (انظر فهرس الأطراف الحديثية).
(5) (ق): الحزن القائم.

هي امتثال أوامره، واجتناب نواهيه؛ [فكأنه يقول: التوبة هي التألم بالقلب على ما فرط فيه من الحفظ، لامتثال أوامر الله ـ تعالى ـ ونواهيه][1].

قوله: «**فإذا توفرت عليها[2] شرائطها**»:

انظر! لم يذكر شيئا من شرائط التوبة، وإنما ذكر حقيقتها، إلا أن يريد: أن الحقيقة تستلزم شروطها بالقوة، وإن لم تكن مذكورة بالفعل، فكأنه يقول: فإذا توفّرت عليها شرائطها، اللازمة لها، وإن لم أذكرها، فهي مذكورة في كتب العلماء.

قوله: «**فقد وعد الله ـ تعالى ـ بقبولها**»:

اعلم أن كلامه يحتمل أن يكون القبول على جهة القطع، كمذهب أبي الحسن الأشعري، [ويحتمل أن يكون على جهة الظن. لكنَّ الظاهرَ من الاحتمالين مذهب أبي الحسن الأشعري][3].

قوله: «**ومن مات مؤمنا وقد قارف كبيرة، ولم يوفّق للتوبة عنها، فأمره إلى الله ـ تعالى ـ إن شاء عفا عنه، أو شفّع فيه شفيعا، أو عاقبه مدة، وأدخله الجنة**».

قال الشارح: هذا أحد الأصول المذكورة في قاعدة الجائزات في أحكام الثواب والعقاب.

اعلم أن المكلّف إما أن يكون مطيعا أو عاصيا. فإن كان مطيعا، فالله ـ تعالى ـ يثيبه على جهة التفضُّل.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أنه يجب على الله ـ تعالى ـ عقلا أن يثيب المطيع على طاعته، وإن كان عاصيا، فإما أن يكون كافرا، أو غير كافر.

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) (ر): عليه.

(3) سقطت من (ق) و(م).

فإن كان كافرا؛ فقال الإمام فخر الدين: «الذي عليه أكثر الأمة، أنه يبقى مخلدا في النار»[1]. وأما سيف الدين، فقال: «الذي عليه إجماع المسلمين: إن من مات على كفر، فهو مخلد في النار أبدا»[2].

وأما العاصي الذي ليس بكافر، وكانت معصيته كبيرة، ومات من غير توبة، فاختُلف فيه من وجهين:

- **أحدهما**: من جهة التسمية.

- **والثاني**: من جهة الحكم.

فأما من جهة التسمية: فلهم[3] في حكاية الخلاف في ذلك طريقان:

الطريقة الأولى: لبعض أئمتنا، قال: «اخْتُلِف فيه على ستة أقوال:

- **أحدها**: قول أهل السنة: إنه «**مؤمن**» بإيمانه، «**عاص**» بفسقه.

- **والثاني**: للمعتزلة: أنه لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، بل هو «**فاسق**».

- **والثالث**: للخوارج: إنه «**كافر**»، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[4].

- **والرابع**: للأزارقة[5]، قالوا: هو «**مشرك**[6]».

---

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 378.
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 4/ 360.
(3) (م): فإن لهم.
(4) المائدة/ 46.
(5) من الخوارج.
(6) (ر): شرط؟؟.

- **والخامس**: للزيدية[1]، قالوا: هو «**كافر النعمة**»[2].

- **والسادس**: للحسن البصري: إنه «**منافق**».

الطريق الثاني: لسيف الدين: قال: «**ذهبت المرجئة إلى أنه «مؤمن» وليس بكافر**».

وهل يسمى فاسقا ؟[3].

اختلفوا فيه: فمنهم من قال: «**إنه ليس بفاسق**».

ومنهم من قال: «**إنه يسمى فاسقا**».

ومنهم من فصّل وقال: «**يسمى فاسقا، ما دام ملابسا للكبيرة، ولا يسمى فاسقا بعد تصرّمها**».

ومنهم من قال: «**يسمى فاسقا في الدنيا دون الآخرة، وسواء تاب أو لم يتب**».

وأما الخوارج، فقد اتفقوا على أن مقارف الكبيرة «**كافر**»، لكن اختلفوا:

فذهبت البكرية[4] منهم إلى: «**أنه: منافق، وهو أشد من الكافر**». وقد نُقِلَ هذا المذهبُ عن الحسن البصري.

---

(1) من الشيعة.

(2) كلام غير واضح في (م).

(3) زاد في (ق): أم لا؟.

(4) في (ق) و(م): الكثرة، والبكرية من فرق الخوارج، قال الأشعري: «هم أصحاب بكر بن أخت عبدالواحد بن زيد والذي كان يذهب إليه في الكبائر التي تكون من أهل القبلة أنها نفاق كلها، وأن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان، مكذب لله ـ سبحانه ـ جاحد له، منافق في الدرك الأسفل من النار، مخلد فيها أبداً إن مات مصرّاً، وأنه ليس في قلبه لله ـ عزّ وجلّ ـ إجلال ولا تعظيم وهو مع ذلك مؤمن مسلم، وأن في الذنوب ما هو صغير، وأن الإصرار على الصغائر كبائر. وكان يزعم أن الإنسان إذا طبع الله ـ سبحانه ـ على قلبه لم يكن مخلصاً أبداً»، مقالات الإسلاميين، ص: 286.

وذهبت طائفة إلى أنه: «**كافر بأنعم الله ـ تعالى ـ، غير مُؤَدٍّ شكرَه، لا أنه كافرٌ كفرَ شرك**».

وأما المعتزلة فقد قسموا المعصية إلى: ما يكفَّر المكلف بها، وإلى ما يخرجه عن الإيمان [بها، من غير اتصاف بكفر، بل بالفسق][1]، [ولا يستوجب فاعلها مع تجنب الكبائر سمة[2] الفسق][3].

وأما أصحابنا، فإنهم قالوا: «**من ارتكب كبيرة من أهل القبلة، أو داوم على صغيرة، فهو مؤمن، وليس بكافر، بل هو فاسق. ومن فعل صغيرة واحدة، فهو عاص، وليس فاسق**». انتهى كلامه في نقل المذاهب في التسمية[4].

وأما من جهة **الحكم**، فاختُلِفَ فيه على ثلاثة مذاهب: / [ص: 249]

- **أحدها**: قول المرجئة ومقاتل بن سليمان[5]: «**إنه لا يعاقب**».

- **وثانيها**: قول المعتزلة والخوارج: «**إنه يقطع بعقابه**».

- **وثالثها**: قول «**من لم يقطع[6] لا بالعفو، ولا بالعقاب[7]، بل هو في المشيئة**»، وهو قول أكثر الأئمة.

---

(1) سقطت من الأصل وأثبتت بالجمع من (ق) و(ر) و(م).

(2) (م): تسمية.

(3) سقطت من (ر).

(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 30.

(5) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي: (ت.150هـ/ 767م)، مفسر من المشبهة. ذكر الأشعري بأن أصحابه يقولون: «إن الله جسم، وأن له جمة، وأنه على صورة الإنسان: لحم، ودم، وشعر، وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، وعينين ...وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه»، المقالات، ص: 153.

(6) (ر): من يقطع.

(7) (ق): العذاب.

وإذا تقررت المذاهب، فالدليل على بطلان مذهب المرجئة من وجهين:

- **أحدهما**: أن الذنوب الصادرة من المؤمن محرمات بالإجماع من المسلمين ومن المرجئة، [وما هذا شأنه][1]، فلا يمنع من التواعد عليه، واستحقاق العقاب عليه.

- **وثانيها**: أنه ملام مذموم على المعصية بالإجماع، وإلزام اللّوم[2] من العقوبة؛ إذ لا معنى للعقوبة إلا ما يتضرّر الإنسان به، واللّوم والذّم مما يَتضرر به كل عاقل، فكان عقوبة.

واستدل المرجئة بأن قالوا: ما ذكرتموه، وإن دل على استحقاق العقوبة، غير أنه[3] معارض من جهة السمع بما يدل على عدمه، وذلك من وجوه:

-**أحدها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلَّمَآ أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُواْ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[4]؛ وذلك يدلّ على أنه لا يدخل النارَ إلا مكذِّب بأنبياء الله، والمؤمن غير مكذب، فلا يدخل النار.

- [**وثانيها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[5]؛ والمؤمن غير مكذِّب، فلا يكون معذَّبا][6].

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) في الأصل: الأمر؟؟. وفي (م): و"اللوم" وإسقاط: "إلزام".

(3) (ق) و(م): عند الله.

(4) الملك/ 8-9-10.

(5) طه/ 47.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

- **وثالثها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[1]؛ خص منها الكافر، وبقي ما عداه على العموم.

- **ورابعها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[2]، وهو يعم كل ظالم، سواء تاب أو لم يتب، خص منها الكافر، وبقيت عامة فيما عداه.

- **وخامسها**: أن الإيمان أقوى من الكفر، فلما لم ينفع مع الكفر شيء [من الطاعات][3]، وجب أن لا يضر مع الإيمان شيء من المعاصي.

❁ وأما السنة؛ فما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (من قال لا إله إلا الله، دخل الجنة، وإن زنا، وسرق)[4]. ومعلوم أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن.

والجواب: هو أن ما ذكروه، إنما يصح الاستدلال به أن لو ثبت[5] لهم العموم في كل واحد من النصوص المذكورة، وهو غير مسلّم، وبتقدير التّسليم [لذلك، يجب اعتقاد التّخصيص][6] في كل واحد منها، جمعًا بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة. كيف وإنّ ما ذكروه من الأدلة معارَض بأدلة أخرى تدلّ على مناقضة ما ذكروه من الكتاب الكريم والسنة.

❁ أما **الكتاب** فآيات، منها:

---

(1) الزمر/ 50.
(2) الرعد/ 7.
(3) سقطت من (ق) و(م).
(4) صحيح البخاري عن أبي ذر: (كتاب اللباس، باب الثياب البيض)، رقم: 5827: 7/ 149.
(5) في الأصل: أثبت.
(6) (م): بذلك النصوص.

- قولـه ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِماً فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ﴾[1].

- وقولــه: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَىٰ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٧﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾[2].

- وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً﴾[3].

والآيات في هذا النوع[4] كثيرة.

⊛ وأمـا السنة:

- فمـا روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (من غصب شبرا من الأرض، طوَّقه الله يوم القيامة من سبع أرضين)[5]. وإذا تعارضت الأدلة[6]، سُلِّم لما ذكرناه من الأدلة على بطلان مذهب المرجئة.

وأما الدليل على بطلان [مذهب][7] القائلين بنفوذ الوعيد: فمن المعقول، والمنقول.

• أمـا المعقول: فهو أن العفو والصفح من مستحق العقوبة محمود من العقلاء ومعدود في المكارم والمعالي، وصفات الكمال والمدح. ولذلك ندب الشرع إليه بقوله ﴿وَإِن تَعْفُواْ وَتَصْفَحُواْ وَتَغْفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[8]. وما هذا شأنه، فكيف

---

(1) طه/ 73.
(2) النازعات/ 37-38.
(3) مريم/ 72.
(4) (ر): الباب.
(5) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل في: (كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم...)، رقم: 1610: 3/ 1230.
(6) سقطت من (ر).
(7) سقطت من الأصل.
(8) التغابن/ 14.

يكون ممتنعا؟!

- وأما المنقول: فمن الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ أما الكتاب؛ فآيات:

- منها قوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[1].

- وقوله: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا۟ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ﴾[2].

- وأجمعوا على أن من أسمائه: "**العفو**"، فهذه الآيات تدل على [أنه عفوٌّ، وأن العَفْوَ إنما هو عبارة عن إسقاط العقاب.

- ومنها الآيات الدالة على][3] كونه - تعالى - غافرا، وغفورا، وغفارا. قال - تعالى -: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾[4]، وقال: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾[5]، وقال: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا﴾[6].

والآيات في هذا / كثيرة. [ص: 250]

- ومنها: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[7].

---

(1) الشورى/ 23.

(2) الشورى/ 31.

(3) سقط الموضوع بين المعقوفتين من (ر).

(4) غافر/ 3.

(5) الكهف/ 57.

(6) نوح/ 10.

(7) النساء/ 47.

۞ وأما السنة: فما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)[1].

– وقال ـ عليه السلام ـ في حديث الشفاعة: (يقول الله ـ عز وجل ـ: "وعزتي وجلالي، لأخرجن من النار من قال: لا إله إلا الله!")[2].

۞ وأما الإجماع: فلا خلاف بين الأمة على ثبوت الشفاعة للنبي ـ ﷺ ـ في أهل الذنوب، وهذه الأدلة تدلّ على بطلان قول المعتزلة والخوارج بإنفاذ الوعيد. وإذا بطل قول[3] المرجئة وقول المعتزلة، تعين المذهب[4] الثالث؛ وهو أن المقارف للكبائر في المشيئة.

واستدلّ المنكرون للعفو، القاطعون بنفوذ الوعيد بأن قالوا: "ما ذكرتموه من الدلائل على العفو والغفران بالنسبة إلى أصحاب[5] الكبائر من غير توبة مسلّم، لكنها[6] معارضة بما يدل على نقيضها[7]، وذلك من الكتاب، والسنة.

۞ أما الكتاب؛ فآيات منها:

---

(1) أخرجه الترمذي في "سننه" عن أنس: (كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب الشفاعة)، رقم: 2435: 4/ 625، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه». وصححه الألباني.

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أنس: (كتاب التوحيد، باب كلام الرب ـ عز وجل ـ يوم القيامة)، رقم: 7510: 9/ 146.

(3) (ر): مذهب.

(4) (م): القول.

(5) (ق): أهل.

(6) (ر): لأنها.

(7) (ق): نفيها.

- [قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾[1]، وإذا ثبت أن جزاءه ذلك، وجب أن يصل إليه، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءاً يُجْزَ بِهِۦ﴾[2].

- ومنها][3] قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾[4].

- وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَآ أَبَداً﴾[5].

- ومنها ما حكى الله ـ تعالى ـ من قول المرجئة: ﴿وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّآ أَيَّاماً مَّعْدُودَةً﴾[6]، ثم إنه ـ تعالى ـ كذبهم بقوله: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْداً فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[7]، ثم ذكر المذهب الصحيح، فقال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[8].

❁ وأما السنة؛ فأحاديث:

- **أحدها**: قوله ـ عليه السلام ـ: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق

---

(1) النساء/ 92.
(2) النساء/ 122.
(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).
(4) النساء/ 14.
(5) الجن/ 23.
(6) البقرة/ 79.
(7) البقرة/ 79.
(8) البقرة/ 80.

حين يسرق وهو مؤمن)[1].

- **الحديث الثاني**: قوله ـ ﷺ ـ: (بين العبد [وبين الكفر][2] والشرك ترك الصلاة)[3].

والجواب: أما ما ذكروه من المعارضة بآيات الوعيد لآيات الوعد، فقد أجاب علماؤنا عنه من وجوه:

- **الأول**: لا نسلّم أن صيغة "من" جاءت فيما استدلوا به من الآيات للعموم، والدليل على ذلك، أن صيغة "من" جاءت في كتاب الله تارة للعموم، وتارة للخصوص، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل، فيُجعل حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين. وإذا كان كذلك، فليس فيه دلالة.

سلّمنا أنها للعموم، ولكن إفادتها للعموم: قطعا أو ظنا؟

الأول: ممنوع.

والثاني: مسلّم.

سلّمنا أنها تفيد العموم إفادة قطعية، لكن لا يصحّ الاستدلال بها، إلا ألا يوجد شيء من المخصِّصات. [فلم قلتم: إنه ليس هناك شيء من المخصّصات؟

غاية ما في الباب أن يقال: بحثت، فلم أجد شيئا من المخصِّصات][4]، لكن

---

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب المظالم والغصب، باب التهبى من غير إذن صاحبه...)، رقم: 2475: 3/ 136.

(2) سقطت من (م).

(3) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن جابر: (كتاب الإيمان، باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة) رقم: 82: 1/ 88.

(4) ساقط من (ق) و(م).

الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود ضعيف.

سلّمنا أنه ليس هناك مخصّص، ولكن عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد. وبيان ذلك من وجوه:

- **أحدها**: أن عمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد، والأكثر أرجح؛ لأن الترجيح بالكثرة معتبر في الشرع.

- **والثاني**: أن آيات الوعد خاصة بمحل النزاع، وآيات الوعيد [متناولة] [1] لمحل النزاع بعمومه، والخاص مقدّم على العام.

- **والثالث**: أن آيات الوعد أكثرها مرتب على الحسنات، والحسنات أرجح من السيئات. دليله: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[2]، فدلّ هذا على أن آيات الوعد أرجح.

- **والرابع**: أن آيات الوعد دالة على الرحمة، وآيات الوعيد دالة على الغضب. **والرحمة** أرجح وأسبق؛ لقوله ـ عليه السلام ـ حكاية عن ربه ـ: (**رحمتي سبقت غضبي**)[3].

- والخامس: أن يحيى بن معاذ[4] قال: "إلـهي، إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة، فتوحيد سبعين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة، إلـهي لما كان[5] الكفر لا

---

(1) سقطت من الأصل وأثبتت من (ق) و(ر).

(2) هود/ 114.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب التوحيد، باب ﴿وكان عرشه على الماء...﴾ [هود/ 7]، رقم: 7422: 9/ 125.

(4) أبو زكريا يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ (ت.258هـ/ 872م)، من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، وصفه الذهبي بأنه «من كبار المشايخ، له كلام جيد، ومواعظ مشهورة». انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 2224: 10/ 223.

(5) (ق): إذا كان.

[ص: 251] ينفع معه شيء من الطاعات، / كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضر معه شيء من المعاصي"، فإن لم يكن كذلك، فلا أقل[1] من رجاء العفو"[2].

وأما الجواب عن الأحاديث، فمن وجهين:

- **أحدهما**: التأويل.

- **والثاني**: المعارضة.

فأما قوله ـ عليه السلام ـ: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)[3]. فروي عن عمر ابن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ إنكار هذا الحديث، وتغليط الرواة فيه، وأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إنما قال: (لا يزني مؤمن، ولا يسرق مؤمن)، وعلى تقدير تسليم صحته، فيحتمل وجوها من التأويل:

- **أحدها**: (لا يزني حين يزني وهو مؤمن)؛ أي كامل الإيمان.

- **والثاني**: يحتمل أن يكون معناه: وهو مستحيل لذلك.

- **والثالث**: أن معنى: (وهو مؤمن): أي: آمنٌ من عذاب الله.

وهذه التأويلات ترفع[4] قول الخوارج: «إنه كافر بزِنَاه»، وقول المعتزلة: «إن الفاسق لا يسمى مؤمنا، وأنه مخلَّد». وإذا احتمل ما قلناه، لم يكن فيه حجة.

وأما **الجواب عن الحديث الثاني**؛ وهو قوله ـ عليه السلام ـ: (بين العبد وبين الكفر والشرك ترك الصلاة)، وكذلك كل ما استدلّوا به من الأحاديث في هذا الباب، مثل

---

(1) (ق): نمل.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 15/ 483.

(3) تقدم.

(4) (ق) و(ر): تدفع.

وقوله ـ عليه السلام ـ: (لا يدخل الجنة من [1]في قلبه مثقال ذرة من كبر)[2]، وقوله ـ عليه السلام ـ: (أربع من كن فيه كان منافقا: إذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر، وإن صلى وصام)[3]. فهذه كلها أخبار آحاد، لا يستقيم للخوارج والمعتزلة التمسك بها، مع مصيرهم إلى ردِّها، ثم إنها لا تفضي إلى العلم، والذي نحن فيه موضع قطع.

وأما المعارضة، فهو أن هذه الأحاديث عارضها أهل السنة بأحاديث أُخَرَ، فمنها حديث عبادة][4] بن الصامت[5] قال: «قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن، لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة)[6]. فحكم له ـ عليه السلام ـ بالمشيئة.

ومنها أيضا حديث عبادة بن الصامت، قال: «أخذ علينا رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ ألا نشرك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا يغتاب بعضنا بعضا، فمن

---

(1) زاد في (ق) و(ر): كان.

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن ابن مسعود، (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه)، رقم: 91: 1/ 93.

(3) متفق عليه عن عبد الله بن عمرو، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق)، رقم: 34: 1/ 16، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب خصال المنافق)، رقم: 58: 1/ 78.

(4) في الأصل و(ر): عبد الله؟؟.

(5) الصحابي عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي (38ق هـ-34هـ/ 655م)؛ من أوائل من أسلم بالمدينة المنورة وبايع الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ بيعتي العقبة الأولى والثانية.

(6) أخرجه أبو داود في "سننه": (كتاب الصلاة، باب المحافظة على الوقت)، رقم: 425: 1/ 317، وحكم الأرنؤوط على سنده بالصحة.

وفّى منكم، فأجره على الله. ومن أتى منكم حدا فأقيم عليه، فهو كفارته. ومن ستره الله، فأَمْرُهُ إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له)»[1]، فجعله أيضا في المشيئة.

ومنها حديث أبي هريرة «أن النبي - ﷺ - قال: «(أتاني جبريل - عليه السلام -، فبشرني أن من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا، دخل الجنة).

قلت: (وإن زنا وسرق؟).

قال: وإن زنا و[2]سرق: ثلاثا.

ثم قال في الرابعة: (على رغم أنف أبي ذر)»[3].

ومنها حديث معاذ، قال: «سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: (من شهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، حرّم الله عليه النار)»[4].

والأحاديث في هذا كثيرة.

قوله: «**ومن مات مؤمنا**»:

سيأتي الكلام في الإيمان.

قوله: «**وقد قارف كبيرة**»:

تقدم مدلول القرف، واشتقاقه.

---

(1) البخاري في "صحيحه" بلفظ قريب: (كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار على النبي...)، رقم: 3892: 5/ 55.

(2) زاد (ق) و(ر): وإن.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب اللباس، باب الثياب البيض)، رقم: 5827: 7/ 149.

(4) أخرجه البخاري في "صحيحه" بلفظ قريب: (كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم...)، رقم: 128: 1/ 37.

وأمـا «**الكبيرة**» فهي: «**مـا عظُمت مفسدتها**».

قوله: «**ولم يوفّق للتوبة**»:

أي: لم تُخْلَق له القدرةُ على التوبة؛ لأن التوفيقَ هو خلقُ القدرة على الطاعة.

وقوله: «**فأمره إلى الله ـ تعالى ـ**»:

أي: شأنه، وحاله إلى الله ـ تعالى ـ، [وهو معنى قول أهل السنة: «**فهو في المشيئة**».

ومـا ذكره من الأوجه الثلاثة بعد هذا الكلام هو تفسير للمشيئة][1].

وقوله: «**إن شاء عفا عنه**»:

«**العفو**» هو: «**ترك المؤاخذة بالذنب**».

وقوله: «**أو شفع فيه شفيعا**»:

و«**الشفاعة**»؛ هي «**طلب ترك المؤاخذة بالذنب إلى المشفوع إليه**».

و«**الشافع**» هو: «**الطالب لغيره تَرْكَ المؤاخذة بالذنب**».

وقوله: «**أو عاقبه مدة**»:

«**العقاب**»: «**هو المؤاخذة بالذنب**»، وقد تكون بالقول، / وقد تكون بالفعل. [ص: 252]

(1) ساقط من (ق) و(م).

[باب:
في الأسماء والأحكام]

قوله: «**والإيمان هو التصديق، فمن صدق الله - تعالى - بعقده، فهو مؤمن**»:

قال الشارح: اعلم أن هذا الأصل هو المسمى عندهم بـ"**الأسماء والأحكام**". ومعنى ذلك عند أهل السنة: [1]"**الإيمان**"، و"**الإسلام**"، و"**العصيان**"، و"**الكفر**"[2]، أنها أسماء مأخوذة من اللغة، وأحكامها مأخوذة من الشرع.

وقالت المعتزلة: «هي أسماء دينية».

وإنما سموها «دينية»؛ لأن أحكامها عندهم[3] مُدْرَكَةٌ بالعقل.

وإذا تقرر هذا، فالكلام [في هذا الأصل][4] يشتمل على أربعة فصول:

- أحدها: في الإيمان.
- والثاني: في الإسلام.
- والثالث: في العصيان.
- والرابع: في الكفر.

أما:

الفصل الأول:
في الإيمان

فالكلام فيه في أربع مسائل:

---

(1) زاد في (م): أن.
(2) (م): الكفران.
(3) سقطت من (ر).
(4) سقطت من (ق).

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

فـ«**الإيمان**» هو: «التصديق»، ومحله: القلب.

و«**التصديق**» هو إقبال النفس على القلب بالطمأنينة[1] بما صدق فيه وانتهى إليه من غير نفور عنه. فكل من صدق بشيء؛ أيَّ شيء كان، فهو مؤمن، سواء صدق بحق، أو باطل. قال ـ تعالى ـ فيمن صدق بالحق: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصِّدِّيقُونَ﴾[2]، وقال في نقيض ذلك: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْبَٰطِلِ وَكَفَرُواْ بِاللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[3]، وقال ـ تعالى ـ: ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾[4]؛ أي يصدّقون.

ومما يدل على أن الإيمان هو: التصديق؛ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[5]؛ أي بمصدِّق.

وقال أبو عبد الله الحليمي[6]: «الإيمان مشتق من الأمان، الذي هو ضد

---

(1) في غير الأصل: إلى ما وقع فيه.

(2) الحديد/ 18.

(3) العنكبوت/ 52.

(4) النساء/ 50.

(5) يوسف/ 17.

(6) قال الذهبي في ترجمته: «الحليمي، القاضي العلامة، رئيس المحدثين والمتكلمين بما وراء النهر، أبو عبدالله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الشافعي. أحد الأذكياء الموصوفين، ومن أصحاب الوجوه في المذهب. وكان متفننا، سيال الذهن، مناظرا، طويل الباع في الأدب والبيان. أخذ عن: الأستاذ أبي بكر القفال، والإمام أبي بكر الأودني، وحدث عن: خلف بن محمد الخيام، وأبي بكر محمد بن أحمد بن خنب، وبكر بن محمد المروزي الدخمسيني وجماعة. ولد في سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة (338هـ/ 950م) فقيل: إنه ولد بجرجان، وحمل، فنشأ ببخارى، وقيل: بل ولد ببخارى. وله =

الخوف»[1].

وأما مدلوله في الشرع، فهو على ما هو عليه في اللغة، إلا أنه[2] تصديق بأشياء مخصوصة؛ وهو «**التصديق بالله، وملائكته، وكتبه، وبكل ما جاءت به الرسل من عنده**».

والتصديق قول في النفس، يتضمن العلم بهذه الأشياء.

فالمؤمن بالله ـ تعالى ـ هو المصدّق بخبره.

والله ـ تعالى ـ «**مؤمن**»، والمؤمن اسم من أسمائه ـ تعالى ـ.

واختلف العلماء في معناه: فقالت طائفة: «**المصدق**»؛ لأن الإيمان هو التصديق؛ فالله ـ تعالى ـ مصدّق نفسه، ومصدّق عباده المرسلين، فيما أخبروا به عنه من أحكامه، فهو على هذا اسم من أسماء صفاته؛ لأن خَبَرَه راجعٌ إلى كلامه، وكلامُهُ صفةٌ من صفاته، المتعلّق بكون خبر أنبيائه صِدْقاً.

وقيل: «**تصديقه لنفسه: علمه بأنه الواحد الصادق**؛ كشهادته لنفسه بقوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3]، **وتصديقه لعباده: علمه بأنهم صادقون**. فيكون أيضا على هذا القول راجعا[4] إلى صفات الذات؛ [لأن العلم من صفات الذات][5]».

= مصنفات نفيسة. وله عمل جيد في الحديث، لكنه ليس كالحاكم ولا عبد الغني. توفي سنة ثلاث وأربعمائة (ت.403هـ/ 1013م). وللحافظ أبي بكر البيهقي اعتناء بكلام الحليمي، ولا سيما في كتاب "شعب الإيمان"»، سير أعلام النبلاء: رقم: 3763: 13/ 35.

(1) البيهقي، شعب الإيمان: 1/ 89.

(2) (ر): لأنه.

(3) آل عمران/ 18.

(4) في الأصل: راجع؟؟.

(5) سقطت من (م).

وقيل: «المؤمن هو: الذي يؤمن عباده من خوف يوم القيامة، وعلى هذا القول يحتمل أن يرجع إلى القدرة، فيكون من صفات الذات، ويحتمل أن يكون خلق الأمن[1] فيهم، فيكون من أسماء الأفعال».

واعلم أنه إذا تقرر أن الإيمان الحقيقي هو: «التصديق»، فقد يطلق مجازا على النطق باللسان، والعمل بالجوارح؛ وذلك:

- إما من باب تسمية المشروط باسم الشرط؛ لأن التصديق شرط في النطق باللسان والعمل بالجوارح.
- [وإما من باب تسمية الدليل بالمدلول؛ لأن هذه الأشياء دليل على التصديق القائم بالقلب][2].
- وإما من باب تسمية المسبَّب باسم السبب؛ لأن التصديق سبب في النطق باللسان[3] والعمل بالجوارح.

المسألة الثانية:

في الاستدلال على أن الإيمان بالله ـ تعالى ـ هو التصديق القلبي

وقبل الشروع في الاستدلال، لا بد من بيان المذاهب المذكورة في الإيمان. وللناس في ضبط الخلاف فيه طُرُقٌ، أوعبُها: طريقةُ سيف الدين في «أبكار الأفكار»، قال: «اتفق أهل الإسلام على أن مفهوم[4] لفظ الإيمان لا يخرج عن أعمال القلب، والجوارح، وما يتركب منهما. لكن اختلفوا:

---

(1) (ر): الإيمان.

(2) ساقط من (ر).

(3) في الأصل: في اللسان.

(4) سقط من (ر).

فمنهم من قال: «**إنه لا يخرج عن القلب**».

[ص: 253] ومنهم / من قال: «**لا يخرج عن الجوارح**».

ومنهم من قال: «**لا يخرج عن المركب منهما**»»[1].

فأما من قال: «**بأنه لا يخرج عن أعمال القلب**»، فاختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:

- أحدها: قول الشيخ أبي الحسن الأشعري: «**أن الإيمان هو التصديق النفساني**»، وهو قول القاضي أبي بكر، والأستاذ أبي إسحاق، وأكثر الأئمة، ووافقهم على ذلك الصالحي، وابن الراوندي من المعتزلة[2].

- وثانيها: قول جهم بن صفوان، والإمامية: «**إن الإيمان بالله هو المعرفة بالقلب**»[3].

- وثالثها: «**هو العلم بالله، وبرسوله، وبما جاءت به الرسل**».

ونقل بعض أئمتنا عن أبي إسحاق[4]، أن الإيمان عنده هو: «**التصديق**». واختلف أصحابه في ذلك التصديق:

- فمنهم من قال: «**هو المعرفة بالله، وبصفاته، وبرسوله، وبأن دين الإسلام حق**».
- ومنهم من قال: «**هو العلم بأن الله ـ تعالى ـ موجود**».
- ومنهم من قال: «**هو اعتقاد صدق المخبِر فيما أخبر به**»، وقالوا: هذا هو الإيمان في الحقيقة.

---

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 9.

(2) انظر: المصدر السابق: 5/ 7، وراجع: الأشعري، اللمع، ص: 154 وما بعدها. والباقلاني، الإنصاف، ص: 86 وما يليها.

(3) انظر: الآمدي، الأبكار: 5/ 7.

(4) في غير الأصل: أبي الحسن.

وقال أبو حنيفة: «**الإيمان هو التصديق، والتصديق هو الاعتقاد والإقرار جميعا**»[1].

وأما من قال: «**الإيمان لا يخرج عن أعمال الجوارح**»:

- فمنهم من قال: «**هو إقرار اللسان[2] بالشهادتين لا غير**»، وهو مذهب الكرامية، «فإن أضمر[3] الكفر عندهم، فهو مؤمن، لكن يستوجب الخلود في النار، ولو أضمر[4] الإيمان، ولم يظهره، فليس بمؤمن، [وله الخلود في الجنة».
- ومنهم من قال: «الإيمان هو الطاعة»، لكن اختلفوا:

• فقالت الخوارج، والعَلاَّف، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة: «**كل طاعة إيمان]**[5]**، سواء كانت فرضا أو نفلا**».

• قال الجبائي وابنه[6]: «**هو الطاعة المفروضة دون النافلة**».

وأما من قال بأنه: «لا يخرج عن المُرَكَّب من أعمال القلب والجوارح» فقال: «**هو المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، سواء كان العمل فرضا أو نفلا**». وهو مذهب أكثر أهل الحديث، وابن مجاهد.

وإذا تقررت المذاهب، فالصحيح منها، إنما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، أن الإيمان بالله هو: «**التصديق القلبي**»[7].

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

---

(1) انظر: الآمدي، الأبكار: 5/ 7.
(2) (ق): المكلف.
(3) في الأصل: أظهر.
(4) في الأصل: أظهر.
(5) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).
(6) أي: أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم.
(7) انظر: الآمدي، الأبكار: 5/ 7 وما يليها.

۞ أمـا **الكتاب**؛ فآيات:

- **الآية الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1].

- **والثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾[2].

- [**والثالثـة**: قولــه ـ تعــالى ـ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[3]، فعطف العمل على الإيمان][4]، والشيء لا يُعْطَفُ على نفسه.

۞ وأمـا **السنة**:

- فمـا خرّجه أهل الصحيح، أن النبي ـ ﷺ ـ سأله جبريل ـ عليه السلام ـ عن الإيمان، فأجابه ـ عليه السلام ـ: (بأن قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليـوم الآخـر، والقدر: خيره، وشره)[5]؛ أي تصدق بهذه الأشياء.

۞ وأمـا **الإجمـاع**؛ فقال صاحب «**التذكرة**»: «لا خلاف بين الأمة أن مـن آمـن بـالله وملائكته وكتبه ورسله، أنه يسمى مؤمنا. فهذه الأدلة تدل على أن الإيمان محله القلـب، والدليل على بطلان من قال: "إن الإيمان هو المعرفة"، وكذلك من قـال: "هـو المعرفـة بالجنان والإقرار باللسان وعمل بالأركان"، فليس كذلك.

أمـا المعرفة، فليست من الإيمان، ولكنها شرط في الإيمان.

---

(1) النحل/ 106.

(2) المجادلة/ 21

(3) البقرة/ 276.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن عبد الله بن عمر: (كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقـدر وعلامة الساعة)، رقم/ 8: 1/ 36.

وأما الإقرار باللسان، فهو طاعة مُفْتَرَضة[1]، ولكنها تسمى إيمانا مجازا، والعمل بالأركان كذلك. فهذه كلها شروط وعلامات على الإيمان، وليست بإيمان. وتسميتها إيمانا مجاز ـ على ما تقدم ـ».

واحتج المخالف بأن قال: سلّمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق، ولكن لا نسلّم أنه في الشرع كذلك. والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

❁ أما **الكتاب**: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[2]؛ يعني: صلاتكم إلى بيت المقدس.

❁ وأما **السنة**: فقوله ـ ﷺ ـ: (الإيمان بضع وسبعون بابا: أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)[3].

[والجواب:

أما قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[4]: قلنا][5]: لا نسلّم أن المراد به الصلاة، بل المراد به التصديق بالصلاة، وإن سمي التصديق بالصلاة صلاة إنما هو على سبيل المجاز، لدلالة الصلاة على التصديق.

---

(1) (م): مفروضة.

(2) البقرة/ 142.

(3) أخرجه ابن حبان في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب فرض الإيمان، باب البيان بأن قوله ـ ﷺ ـ: (فإنها مؤمنة....)، رقم: 190: 1/ 420، وعلق عليه الأرنؤوط بقوله: «إسناده صحيح على شرط البخاري، وقد أورده المؤلف برقم "167" من طريق أبي قدامة عبيد الله بن سعيد، عن أبي عامر العقدي، بهذا الإسناد».

(4) البقرة/ 142.

(5) ساقط من (ق) و(م).

[ص: 254] وأما تسميته في الحديث "إماطة الأذى / عن الطريق" و[1]"النطق بالشهادة" إيمانا، فهو أيضا من المجاز، لدلالتهما على الإيمان الذي هو: التصديق.

المسألة الثالثة:

في زيادة الإيمان ونقصانه

وقد اختلف العلماء فيه على خمسة أقوال:

- **الأول**: أن الإيمان يزيد وينقص.
- **والثاني**: أنه لا يزيد ولا ينقص.
- **والثالث**: [2] يزيد ولا ينقص، وهو قول مالك في أول أمره[3].
- **الرابع**: التفصيل بين إيمان الله ـ تعالى ـ الذي أوجب اتصافه بكونه مؤمنا؛ فلا يوصف بالزيادة ولا بالنقصان. وإيمان غيره من الملائكة والأنبياء يزيد ولا ينقص، وإيمان غيرهم يزيد وينقص.
- **والخامس**: التفصيل بين الإيمان الحقيقي؛ فلا يزيد ولا ينقص، والمجازي يزيد وينقص.

حجة القول الأول: ما روي عن أبي هريرة، وأبي الدرداء، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، أنهم كانوا يقولون: «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص»، وفي رواية عنهم: «الإيمان يزيد وينقص»[4].

---

(1) زاد في (ق) و(م): وتسميته.

(2) زادوا في غير الأصل: أنه.

(3) راجع، عياض، ترتيب المدارك: 2/ 43.

(4) انظر: ابن حجر، فتح الباري: 1/ 47.

وقال أبو العباس الطلمنكي: «أجمعوا على أن الإيمان يزيد، ومما هو إجماع ـ أو كالإجماع ـ أن الإيمان ينقص؛ وهو قول من يقتدى به من أهل السنة، وإليه رجع مالك في آخر عمره: قال ابن نافع: سألت مالكا في مرضه الذي مات منه، فقال لي: "يزيد وينقص، [وما من شيء يزيد إلا وينقص][1]"».

حجة من قال: «إنه لا يزيد، ولا ينقص»: أن الإيمان معنى من المعاني، والمعاني لا يدخلها [2]التبعيض. والدليل على ذلك: أنه لو نقص منه شيء، لوجب أن يقوم بالمحلّ ضدُّ ذلك الشيء؛ لاستحالة عُرُوِّ المحل عن الشيء وضده. وضد التصديق الذي هو الإيمان: الكفر. ويلزم[3] منه اجتماع الإيمان والكفر في الشخص الواحد، بل في المحل الواحد في الزمن الواحد، وذلك محال. ولما استحال ذلك، استحالت فيه الزيادة والنقصان.

حجة القول الثالث: أن ظواهر الكتاب والسنة، تدلُّ على زيادته دون نقصانه، من ذلك:

- قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡۗ﴾[4]، [وقوله: ﴿وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا﴾[5]][6].
- وأما **السنة**: فقوله ـ عليه السلام ـ: (لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين، لرجح بهم)[7]. فهذه الظواهر تدل على زيادته دون نقصانه.

---

(1) ساقطة من (ق) و(م).

(2) زاد (م): النقص.

(3) (ر): فيلزم.

(4) الفتح/ 4.

(5) الأنفال/ 2.

(6) سقطت من (ر).

(7) أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" عن ابن عمر، وقال: «وهذا مرفوع غريب وإنما يحفظ عن عمر»: 30/ 126.

قال ابن وهب: «سألت مالكا عن زيادة الإيمان.

فقال: "ذكر الله زيادته" .

فقلت له: "أفينقص؟".

قال: "دع الكلام في نقصانه، وكُفَّ عنه"»[1].

قال بعض علمائنا: «إنما توقف مالك [في نقصانه][2]، لتعارض دليل [العقل][3] والسمع؛ لأن الدليل العقلي يقتضي أن كل ما يزيد ينقص. وظاهر الدلائل السمعية يقتضي الزيادة دون النقصان».

وقيل: «إنما توقف؛ لأن الإيمان صفة محمودة، والنقص صفة مذمومة. فلو قال: ينقص، لوصف المحمود بالمذموم».

حجة القول الرابع: أن الزيادة والنقص من صفات الحوادث، وإيمان الله ـ تعالى ـ صفة من صفاته القديمة، فيستحيل فيها الزيادة والنقص.

وأما أن إيمان الملائكة والأنبياء يزيد[4] ولا ينقص، فلاستحالة طُرُوِّ الغفلة عليهم، بخلاف غيرهم.

حجة القول الخامس: أن الإيمان الحقيقي الذي هو: "التصديق"، فقد تقدم الاستدلال على أنه لا يزيد ولا ينقص، وأما الإيمان المجازيّ الذي هو: القول والعمل، فهو يزيد بزيادة الطاعة، وينقص بنقصها.

---

(1) ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة ـ رضي الله عنهم ـ، ص: 33.

(2) سقطت من الأصل.

(3) في الأصل: المعقول؟؟.

(4) (ق) و(ر): فيزيد. أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الإيمان، رسالة رقم 2 من رسائل من كنوز السنة ، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ص: 67،

المسألة الرابعة:

في قول السلف: «أنا مؤمن إن شاء الله»، هل يجوز أو لا؟

وقد اختلف العلماء في ذلك:

فرويَ عن ابن مسعود، أنه كان يقول: **«أنا مؤمن إن شاء الله»**[1].

وتبعه على ذلك جماعة من الصحابة والتابعين[2]، وهو قول الشافعي، والأشعري.

وقال مالك، وأبو حنيفة[3]، وأحمد بن حنبل: **«لا يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله ـ تعالى ـ»**[4].

---

(1) روي أن رجلاً قال عند عبد الله مسعود ـ رضي الله عنه ـ: ""أنا مؤمن"، فقال له ابن مسعود: "أفأنت من أهل الجنة؟". قال: "أرجو". فقال ابن مسعود: "أفلا وكلت الأولى كما وكلت الأخرى". انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) الثابت أن السلف كانوا يرون أن الاستثناء لا يكون في القول والتصديق بالقلب، وإنما الاستثناء في الأعمال الموجبة لحقيقة الإيمان. وهذا هو مذهب سلف أصحاب الحديث، كابن مسعود وأصحابه، والثوري، وابن عيينة، وأكثر علماء الكوفة، ويحيى بن سعيد القطان فيما يرويه عن علماء أهل البصرة، وأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة فكانوا يستثنون في الإيمان، وهذا متواتر عنهم. بل هذا مذهب عامة السلف كما قال أحمد بن حنبل: "سمعت يحيى بن سعيد يقول: ما أدركت أحداً إلا على الاستثناء". وقال: "إذا قال أنا مؤمن إن شاء الله، فليس هو بِشاكٍّ". قيل له: "إن شاء الله ليس هو بشك؟". فقال: "معاذ الله، أليس قد قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح/ 27] وفي علمه أنهم يدخلونه... وقال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (وإنا إن شاء الله بكم لاحقون) [البخاري، (كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة)]". انظر: الآجري، كتاب الشريعة، تح: محمد حامد الفقي، ص: 136.

(3) ومنع الاستثناء بناء على ما ذهب إليه في حقيقة الإيمان من أنه تصديق وإقرار باللسان، لأن القول بالاستثناء عنده يقتضي الشك في الإيمان؛ إذ التصديق أمر معلوم لا تردد فيه عند تحقيقه، ومن تردد في تحقيقه لم يكن مؤمنا قطعا. وإذا لم يكن الاستثناء للشك والتردد فالأولى أن يترك، بل يقال: أنا مؤمن حقا دفعا للإيهام. انظر: ابن الهمام، المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة: 2/ 229.

(4) نبهنا إلى قول ابن حنبل واختياره، والصواب أنه كان يمنع ذلك في الإسلام لا في الإيمان.

ومنهم من قال: «إنما يقول: أنا مؤمن أرجو»[1].

ومنهم من جوّز أن يقول: «أنا مؤمن عند الله».

ومنهم من يقول: «آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله»[2].

قال أبو العباس الطلمنكي: «وهذه الأقوال كلها مروية عن أهل السنة».

احتج من قال بأنه يجوز أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» بأن التعليق: إما أن يكون على الإيمان الحقيقي، أو المجازي.

فأما إن كان على[3] الحقيقي، ففيه وجوه:

[ص: 255] - **أحدها**: أنه محمول على التبرك، لا على الشك، / كقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾[4]، وليس المراد منه الشك؛ لأنه محال على الله ـ تعالى ـ.

- **والثاني**: أن الشرط والجزاء لا يقعان إلا في المستقبل، وعلى هذا، يصح التعلّق بالمشيئة؛ لأنهم لا يقطعون بحصول الإيمان في المستقبل.

- **والثالث**: أن مُرَادَهم بالإيمان الموجبُ للثوابِ، وإيجابُهُ للثواب مشروط بالإيمان عند الموت؛ وذلك مشكوك فيه، للجهل بالخاتمة. فصح التعليق[5]، لأجل هذا؛

---

(1) عن إبراهيم النخعي قال: «قال رجل لعلقمة: "أمؤمن أنت؟". فقال: "أرجو إن شاء الله"». أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الإيمان، رسالة رقم: 2 من رسائل من كنوز السنة، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ص68.

(2) الآجري، كتاب الشريعة، ص: 140.

(3) سقطت "على" من (ر).

(4) الفتح/ 27.

(5) زاد (ق): بالمشيئة.

لأن الجهل بالشرط، جهل بالمشروط، والإيمان عند الموت، موجب للثواب، ومانع من الخلود في النار.

- **والرابع**: ما نقل عن الحسن البصري، أنه سأله رجل فقال له[1]: «أتقول: "أنا[2] مؤمن إن شاء الله؟"، فقال: "إن أردت بالإيمان ما يحل به ذبيحتي، وتجوز بهم مناكحتي، فأنا مؤمن حقا. وإن أردت به ما يحكم [لي][3] به من النجاة من النار، فأنا مؤمن إن شاء الله ـ عز وجل ـ"».

وأما التعليق على الإيمان **المجازي** أيضا، فيصح بيانه من وجوه:

- **أحدها**: أن التعليق على الإيمان المجازي راجع إلى وقوع الطاعات على التمام والكمال، ولا يقطع المكلّف بأنها وقعت كذلك، فصحّ التعليق على المشيئة.
- **وثانيها**: أنه قد يعرض في العبادات ما يفسدها من رياء وغيره؛ بحيث لا يشعر به المكلف، فجاز تعليقه على المشيئة، خوفا من بطلانها بذلك.
- **وثالثها**: قد يقع للمكلَّف في اعتقاده شبهة لا يشعر بها، مع كونها[4] مبطلة لإيمانه، فجاز تعليق الإيمان الحقيقي والمجازي على المشيئة لأجلها.

واحتج من قال بأنه لا يجوز تعليق الإيمان على المشيئة، بأن الإيمان هو التصديق، وهو محقّق في الحال، مقطوع به، وما كان كذلك، لا يصح أن يعلّق على حرف الشك.

---

(1) (م) مقالة؟؟؟.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل: بي.

(4) في الأصل: كونه.

الفصل الثاني:

في الإسلام

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة وشرعا

أما مدلوله لغة، فهو يطلق، ويراد به «الإخلاص»، ومنه قولهم: "سلم هذا الشيء[1] لفلان"، إذا خلص له. فالمسلم على هذا، هو المخلِص لله ـ تعالى ـ.

ويطلق ويراد به "**الانقياد والاستسلام**"، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2]؛ أي استسلمت لأمره، فالمسلم على هذا هو المستسلم لأمر الله ـ تعالى ـ.

وأما مدلوله في الشرع، فهو «**عبارة عن الانقياد لأمر الله ـ تعالى ـ [بالطاعة]**[3] **في امتثال أوامره، واجتناب نواهيه، مشروطا بالإيمان**».

المسألة الثانية:

في أن الإسلام: هل هو الإيمان، أو غيره؟

وقد اختلف الناس في هذه المسألة:

فمنهم من قال: «**إنهما اسمان متباينان، لفظا ومعنى**».

---

(1) (ق): الأمر.

(2) البقرة/ 130.

(3) سقطت من الأصل.

ومنهم من قال: «**إنهما مترادفان**».

ومنهم من قال: «**إن الإسلام أعم**».

[ومنهم من عكس[1]، وقال: «**الإيمان أعم**»][2].

احتج من قال بأنهما **متباينان** بالكتاب، والسنة.

⊛ أما **الكتاب**:

- [فقوله - تعالى -: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾[3]. رد الله عليهم بقوله: "قل يا محمد، لم تؤمنوا، ولكن قولوا: أسلمنا". فنفى الإيمان، وأثبت الإسلام، وذلك دليل المغايرة][4].

- وقوله - تعالى -: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُواْ مُسۡلِمِينَ﴾[5]، فعطف الإسلام على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة.

والآيات في هذا كثيرة.

وأما السنة:

- فما خرّجه أهل الصحة، عن عمر بن الخطاب، وأبي هريرة - رضي الله عنهما -، وذكر الحديث بِطُولِه، وفيه مساءلة جبريل - عليه السلام - [للنبي - صلى الله عليه وسلم -:][6]، وفيه:

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقط من (ر).

(3) الحجرات/ 14.

(4) الموضوع بين معقوفتين أخر في بقية النسخ.

(5) الزخرف/ 69.

(6) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ر) ثم من (ق) و(م). والحديث تقدم تخريجه.

فقال: "يا محمد، أخبرني عن الإسلام؟".

فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا).

قال: "صدقت".

ثم قال: "أخبرني عن الإيمان؟".

فقال: (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر).

فهذا الحديث، يدل على أن الإيمانَ غيرُ الإسلام.

واحتج من قال: «إنهما مترادفان:

- بقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[1]. / ووجه الاستدلال من هذه الآية، أن الاستثناء [ص: 256] هو عبارة عن إخراج ما لولاه لكان داخلا، وإنما يكون بهذه المثابة؛ إذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه. وقد استثنى الله ـ تعالى ـ المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[2]؛ فوجب أن يكون الإسلام من جنس الإيمان.

قال عز الدين بن عبد السلام ـ رحمه الله ـ: «إن حُمِل الإيمان على التصديق، والإسلام على الشهادتين و الدعائم الخمس، فلا عموم بينهما، ولا خصوص. وإن

---

(1) الذاريات/ 35-36.

(2) الذاريات/ 36.

حُمل الإسلام على الانقياد اللغوي، كان أعم من الإيمان؛ إذ كل مؤمن منقاد، وليس كل منقاد مؤمنا؛ أي مصدقا[1]. وإن حمل الإيمان على التصديق وأعمال الجوارح، وحمل الإسلام على الشهادتين، أو الدعائم الخمس، كان الإيمان أعم من الإسلام»[2].

هذا بيان العموم والخصوص بينهما.

المسألة الثالثة:

في اشتراط الإسلام في الإيمان

قال بعض علمائنا: «الإيمان لا يصح في الشرع إلا بالإسلام، والإسلام لا يصح إلا بالإيمان، فكل واحد منهما شرط في الآخر، وكل واحد منهما مرتبط بالآخر ارتباطا شرعيا. قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُواْ مُسْلِمِينَ﴾[3]؛ [فجعل الإسلام شرطا في الإيمان. وقال في آية أخرى] [4]: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[5]، فجعل الإيمان شرطا في الإسلام»، ثم قال: «ولا خلاف في هذا بين المحققين».

---

(1) الأصل: مصدق؟؟.

(2) العز بن عبد السلام، الفرق بين الإيمان والإسلام، تح: إياد الطباع، ص19.

(3) الزخرف/ 69.

(4) ساقط من (ق).

(5) النساء/ 123.

الفصل الثالث:

في أن العاصي من أهل القبلة: هل هو كافر أم لا؟

وقد اختلف المسلمون في ذلك:

وقبل الشروع في حكاية المذاهب، وإقامة الحجج، لا بد من بيان مدلول «**المعصية**»، لغة وشرعا.

أما مدلولها في اللغة، فهو: **الاشتداد**، مأخوذة من العصا، الذي هو أحد العصي، ومنه قولهم: "أعصى الكرم"؛ إذا أخرج عيدانه، واشتد. ومنه قولهم: "[اعتصت][1] النواة"؛ إذا اشتدت، والعاصي هو: الفاعل للمعصية.

وأما مدلولها في الشرع، فهي: «**مخالفة الأمر**».

وأما حكاية المذاهب في العاصي، هل هو كافر، أو فاسق، أو غيره؟ وفي حكمه. فقد تقدم في مسألة الثواب والعقاب.

---

(1) في الأصل: أعصت.

الفصل الرابع:

في الكفر الذي هو ضد الإيمان

ويشتمل الكلام فيه في مسألتين:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة وشرعا

أما مدلوله في اللغة، فهو مأخوذ من: "**الكفر**"؛ وهو "**الستر، والتغطية**". وهو حقيقة في الأجسام، مجاز في المعاني، وقد يكون فيهما معا.

فمن الأول: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾[1]؛ المراد بالكفار: الزراع، سُمّوا بذلك؛ لأنهم يسترون النبات بالتراب عند حراثته.

ومن القسم الثاني: تسمية الكفارةِ كفارةً؛ لأنها تغطِّي الإثم وتستره. ومنه تغطية الحق بالباطل، والنعم بالشكر.

ومن القسم الثالث: دفن البصاق في المسجد؛ فإنه تغطية للبصاق حسا، وتغطية للخطيئة معنى. وفي الحديث: (البصاق في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها)[2].

وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الإيمان، فيقال لمن كذب بشيء: "**كَفَرَ بِهِ**"، كما يقال لمن صدق بشيء: "آمن به".

واعلم أن هذه الألفاظ، التي هي: "**الإيمان**"، و"**العصيان**"، و"**الكفر**"، إنما استعملت في هذه الأبواب لبيان أصولها في اللغة، لِتَقِفَ على حقائقها في أصل موضوعها.

---

(1) الحديد/ 19.

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أنس: (كتاب الصلاة، باب كفارة البزاق في المسجد)، رقم: 415: 1/ 91.

وأما مدلول الكفر في الشرع، فقد اختلف المتكلّمون فيه، على حسب اختلافهم في الإيمان.

فمن قال: «**الإيمان بالله هو المعرفة به**»؛ قال: «**الكفر بالله هو الجهل به**».

ومن قال: «**الإيمان بالله هو [فعل]**[1] **الطاعات**»، كالمعتزلة، قال: «**الكفر بالله هو المعصية بتركها**».

ومن قال: «**الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير**»، قال: «**الكفر هو ترك الإقرار**».

ومن قال: «**الإيمان هو المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان**»، [قال: «**الكفر هو الإخلال بأحد هذه الأمور الثلاثة**».

[ص: 257] ومن قال: «**الإيمان هو التصديق بالله ـ تعالى ـ / وبما جاءت به الرسل**»، قال: «**الكفر بالله هو التكذيب بالله، وبما جاءت به الرسل**»][2].

حكى سيف الدين هذه المذاهب، وضعّفها، ثم قال: «والأقرب في ذلك أن يقال: الكفر عبارة عما [يمنع][3] المتَّصِفُ به من الآدميين من مساهمة المسلمين في جميع الأحكام المختصّة بهم، وذلك كالقضاء، والإمامة، وحضور المشاهد، وقسمة الغنيمة، والصلاة على الجنائز، والدفن في مقابر المسلمين، إلى غير ذلك من العبادات. وهذا التعريف مطرد منعكس، لا غبار عليه»[4].

وقال الإمام فخر الدين: «الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة[5] مجيء

---

(1) زيدت من (ق).

(2) ساقط من (م).

(3) في غير (ق) و(ر) و(م): يمتنع.

(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 28.

(5) زاد (ق): من.

الرسل[1] به»[2]. فعلى هذا، لا يكفّر أحد من أهل القبلة؛ لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول - عليه السلام - غير معلوم[3] بالضرورة، بل نظرا.

المسألة الثانية:

في حُكْمِ الفِرَقِ [المخالفين][4] من الملة الإسلامية

اعلم أن المسلمين كانوا عند وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ملة واحدة، وعلى عقيدة واحدة، غير من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق. ثم نشأ الخلاف بعد ذلك فيما بينهم في أمور اجتهادية، لا توجب إيمانا ولا تكفيرا، ثم لم يزل الخلاف بعد ذلك يندرج إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وخالفا في القدر، ولم يزل الخلاف بعد ذلك يتشعب، والآراء تختلف، حتى تفَرَّق أهل الإسلام وأربابُ المقالات [فيه][5] إلى ثلاث وسبعين فرقة، وكان ذلك من معجزات النبي - صلى الله عليه وسلم -؛ حيث أخبر، ووقع ما أخبر به على وفق قوله، حيث قال: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة).

قالوا: "يا رسول الله، من الفِرقَةُ الواحدة؟".

قال: (ما أنا عليه وأصحابي)[6].

---

(1) في غير الأصل: الرسول.

(2) الرازي، المحصل، ص: 350.

(3) في الأصل: معلومة؟؟.

(4) سقطت من الأصل.

(5) سقط من الأصل.

(6) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

والوجه في تفصيل[1] هذه الفرق، أن أكابر الفِرَق الإسلامية ثمانية:

- المعتزلة.
- والشيعة.
- والخوارج.
- والمرجئة.
- والنجارية[2].
- والجبرية.
- والمشبّهة.
- والفرقة الناجية.

فهذه هي الفرق الضالة، المستوجبون النارَ بقول النبي ـ ﷺ ـ، وهم اثنان وسبعون فرقة؛

- عشرون قدرية؛ وهم المعتزلة.
- واثنان وعشرون شيعة.
- وعشرون خوارج.
- وخمسة مرجئة.
- وثلاثة نجارية.
- وفرقة جبرية.

---

(1) (ر): تفريق.

(2) قال عنهم الأشعري: «من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان. فمن جهل شيئاً من ذلك، فقامت به عليه حجة، أو عرفه ولم يقر به، كفر. ولم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً»، مقالات الإسلاميين: 1/ 117.

- وفرقة مشبّهة.
- والفرقة الناجية؛ وهي الثالثة وسبعون، وهي [1]ما كان عليه النبي - ﷺ - وأصحابه. وهذه الفرقة هي المسماة بـ"الأشعرية".

فإن قيل: "إذا كان حُكْمُ هؤلاء الطوائف، أنهم من أهل النار في الآخرة بإخبار الشارع بذاك، فما حكمهم في الدنيا؟".

قال سيف الدين: «قلنا: قد اختلف المسلمون في ذلك:

فنقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وكثير من أصحابه، وعن جماعة من الفقهاء كالشافعي، وأبي حنيفة، أن مخالفي الحق من أهل القبلة مسلمون، حتى نُقل عن الشافعي أنه قال: «لا أرد شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطَّابية؛ فإنهم يعتقدون حِلَّ الكذب».

ومن أصحابه من قال بتكفيرهم.

وأما الأستاذ أبو إسحاق فقال: «من كفَّرني كفَّرْتُه، ولا أكفر من لا يكفرني»»[2].

ثم قال سيف الدين: «والمختار، إنما هو التفصيل، وهو أن ما كان من البدع المضلة، والأقوال المهلكة، يرجع إلى اعتقاد موجود[3] غير الله، وإنكار الرسالة، أو استباحة المحرمات، وإسقاط الواجبات، وإنكار ما جاء به الرسل، وما هو في معنى ذلك؛ فلا خلاف بين المسلمين في التكفير به.

وأما ما عدا ذلك من كونه - تعالى - عالما بعلم، أو بذاته، وهل هو موجد / لأفعال [ص: 258]

---

(1) زاد (ر): التي تثبت على.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 98-99.

(3) (ق) و(م): موجود قديم، (ر): موجد.

العباد، أم لا؟ فلا يمتنع أن يكون معتقد هذا مبتدعا غير كافر»[1].

المسألة الثالثة:

في أن الكفار: هل هم معذورون أم لا؟

اعلم أن الإنسان إما أن يكون معترفا بنبوة محمد ـ عليه السلام ـ أو لا يكون معترفا.

فإن لم يكن معترفا بشيء من النبوات؛ وهؤلاء إما أن يكونوا مثبتين للفاعل المختار؛ وهم البراهمة، وإما ألا يثبتون؛ وهم الدهرية.

فهذه فرق المنكرين[2] لنبوة محمد ـ عليه السلام ـ.

ثم المنكرون: إما أن يكون إنكارهم عنادا، أو لا ليكون عنادا.

أما **القسم الأول**: فاتفق المسلمون على أنهم، إذا كانوا معاندين بكفرهم، بعد ظهور الحق لهم، فهم مخلّدون في النار، غير معذورين.

وأما الذين لم يعاندوا، بل نظروا، وبالغوا في الاجتهاد، وأدّاهم ذلك إلى الكفر، وعجزوا عن دَرْكِ الحق؛ فمذهب أهل الحق أيضا أنهم كالمعاندين، فيما يرجع إلى الخلود في النار.

وذهب الجاحظ إلى أنهم معذورون؛ لأنهم أدّوا ما يجب عليهم من الاجتهاد، فأدّاهم إلى ما يعتقدونه حقا، وهم ملازمون له، خوفا من الله ـ تعالى ـ.

وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري[3] على الجاحظ، وقال: «كل مجتهد في العقليات

---

(1) الآمدي، المصدر السابق: 5/ 100.

(2) في الأصل: فرق منكرين، وفي (ق) و(م): الفرق المنكرون.

(3) القاضي (105-168هـ/ 723-1051م)، من علماء الحديث البصريين، فقيه عالم، ولي قضاء البصرة ثم عزل. انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص: 91، والصفدي، الوافي بالوفيات: 16/ 130.

مصيب، كما في الفروع الشرعية»[1].

واستدلّوا على ذلك بأنه إذا [رفع][2] الحرج عن الأعمى والأعرج والمريض، فهذا الذي بذل جهده أولى وأحرى أن يقبل الله ـ تعالى ـ عذره. والتقريرات الواردة إنما هي في المعاندين.

أجاب بعض أئمتنا عما ذكره الجاحظ والعنبري بأن قال: «إن صح النقل عنهم، فهو مسبوق بالإجماع على أنهم مخلدون في النار».

وقال سيف الدين: «والحق أن ما ذكره الجاحظ غير ممتنع عقلا، ولو ورد به الشرع لما كان ممتنعا، غير أن الشّرع قد ورد بالذم على الكفر، والعقاب عليه في الآخرة، والقتل في الدنيا، ولم يعذر أحدا من الكفار، سواء اجتهد أو عجز»[3].

وأما المعترفون بنبوة النبي محمد ـ عليه السلام ـ، فلا يخلو إما أن يكونوا معترفين[4] في بعض المسائل، أو لا.

فإن كان الأول: فالمخطئ من أهل القبلة ليس بكافر، بل يكون ذلك الخطأ يجري في مجرى فعل سائر الكبائر.

وأما المصيبون في الاعتقاد؛ فلا يخلو: إما أن يكون اعتقادهم عن دليل، أو عن تقليد.

فإن كان الأول، فهم ناجون بالاتفاق.

---

(1) الآمدي، المصدر السابق: 5/ 107.

(2) في الأصل: وقع.

(3) الآمدي، المصدر السابق: 5/ 107.

(4) (ر): مخطئين.

وإن كان الثاني، فالمتكلمون قديما وحديثا اختلفوا فيه.

قال الإمام فخر الدين: «والصحيح عندنا أنهم من أهل النجاة، وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين؛ إذ نعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة»»[1].

انتهى الكلام في الفصول، وبالله التوفيق.

قوله: «**وأن الإيمان هو التصديق**»:

يريد الإيمان الشرعي، لا اللغوي.

وقوله: «**فمن صدق الله - تعالى - بعقده فهو مؤمن**»:

هذا تكرار مع قوله: «**وأن الإيمان هو التصديق**».

وقال بعض الشارحين لهذه «**العقيدة**»: «إن الإيمان عنده على ضربين: تصديق لفظي، وتصديق نفساني. وهذا الثاني هو المعنى بعقد قلبه، ولا يصح أن يحمل قوله الأول على الإيمان في اللغة، وقوله الثاني على الإيمان الشرعي؛ لأن أبا عمرو لم يشتغل بتفسير اللغة، وإنما فسّر الإيمان الشرعي، وإن كان الإيمان عندنا في الشرع على ما هو عليه في اللغة، إلا أن الشرع خصّصه من عموم اللغة بأشياء قد تقدم بيانها».

انتهى الكلام في العقيدة، وبالله التوفيق.

---

(1) الرازي، نهاية العقول: 4/ 305.

كتاب الإمامة

قال علماؤنا الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات بحيث يفضي[1] النظر فيها إلى قطع ويقين، بل هي من الفروع لكن جرت عادة المتكلمين أن يذكروها في أواخر كتبهم.

ويشتمل الكلام فيها على بابين: / [ص: 259]

- **الباب الأول**: في حقيقتها، وحكمها، وشروطها، وغير ذلك مما يتعلق بها.
- **والباب الثاني**: في إمامة الخلفاء الأربعة ـ رضوان الله عليهم ـ

(1) (ق): يقضي.

فأما [الباب الأول:
ففي حقيقتها، وحكمها، وشروطها، وغير ذلك مما يتعلق بها]

فالكلام فيه في خمسة فصول:

الفصل الأول:
في مدلول الإمامة لغة وشرعا

أما مدلولها لغة: فـ«**الإمامة**» هي: «**التقدّم**».

وقيل: هي: «**المتابعة في التقدّم**».

و«**الإمام**» هو: «**المتبوع**».

وقيل: «**هو الشفيع**».

ولما أن كانت الإمامة هي المتابعة في اللغة، فقد تكون في الخير، وقد تكون في الشر. قال - تعالى -: ﴿يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَٰمِهِمْ﴾[1].

وأما الإمامة في الشرع، فهي: «**عبارة عن رئاسة في الدين والدنيا عامة، لشخص من الأشخاص**».

وقيل: «**هي عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول - عليه السلام - في إقامة القوانين الشرعية، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة**».

وأما «**الإمام**» في الشرع، فهو: «**الذي يهدي لغيره، ويقتدى به في دينه ودنياه**».

---

(1) الإسراء/ 71.

الفصل الثاني:
في حكم الإمامة

وقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا، وضابط الخلاف أن يقال: نصب الإمام: إما أن يكون واجبا، أو غير واجب.

- والقائلون بالوجوب، اختلفوا في أمرين:

❖ الاختلاف الأول:

في طريق معرفة الوجوب:

وقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أن الوجوب ثابت بالسمع دون العقل، وهو مذهب الأشعرية.

- **وثانيها**: أن الوجوب ثابت [بالعقل دون السمع][1]، وهو مذهب الإمامية والإسماعيلية.

- **وثالثها**: أن الوجوب ثابت بالسمع والعقل معا[2]، وهو مذهب الجاحظ، والكعبي، وأبي الحسين البصري.

❖ الاختلاف الثاني:

أن إقامة الإمام، هل هي واجبة على الله ـ تعالى ـ، أو على الخلق؟

مذهب الأشعرية وأكثر المعتزلة أنه واجب على الخلق، ومذهب الإمامية والإسماعيلية أنه واجب على الله ـ تعالى ـ.

---

(1) (ق) و(م): بالدليل السمعي.

(2) سقطت من (ق).

◆ وأما القائلون بنفي الوجوب، فهم ثلاث فرق:

- **الفرقة الأولى:** قالوا: «نصب الإمام عند ظهور الفتن والخوف، وأما عند ظهور الأمن والعدل فلا». وهو مذهب أبي بكر الأصم[1]، ومن تابعه.

- **الفرقة الثانية:** عكسوا الحال، وقالوا: «نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب؛ لأنه ربما كان نصبه زيادة للفتنة، وتمرّد بعضهم عن طاعته. [وأما عند ظهور الأمن والعدل، فواجب نصبه][2]». وهو مذهب الفرضي[3] وأتباعه.

- **الفرقة الثالثة:** قول أكثر الخوارج؛ «إنه لا يجب نصب الإمام في وقت من الأوقات، فإن فعلوه جاز، وإن تركوه جاز».

[هذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة][4]ـ[5].

استدل[6] الأشعرية على أن وجوب الإمامة بالسمع، بما ثبت بالتواتر من جميع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله ـ ﷺ ـ، على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام، حتى قال أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ في خطبته المشهورة[7] بعد وفاة النبي

---

(1) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ (201-279هـ/ 816-892م، البصرة): الفقيه، والمفسر، والمتكلم من الطبقة السادسة من الاعتزال.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) أبو الفرج بن الحداد البغدادي الحنبلي الناسخ الفرضي، المتكلم. أخذ عن ابن عقيل، وابن الزاغوني، وسمع من ابن ملة، واشتغل مدة، وأم بمسجد كان يسكنه، وناظر، وأفتى، وله ميل إلى الفلاسفة. مات في ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة (573هـ/ 1178م) وهو في عشر الثمانين. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 5199: 15/ 301.

(4) ساقط من (ر).

(5) راجع: الرازي، المحصل، ص: 351-352، وكتاب الأربعين، ص: 414 وما يليها، ونهاية العقول: 4/ 321، والآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 119 وما يليها من الصفحات.

(6) (ر): احتج.

(7) (ق) و(م): المذكورة.

ـ عليه السلام ـ: «[ألا إن من كان يعبد محمدا، فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد إله محمد، فإنه حي لا يموت»، وتلا قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾[1]، «ألا وإن محمدا قد مضى بسبيله][2]، ولا بد لهذا الأمر مِنْ قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا رأيكم ـ رحمكم الله ـ»[3]. فأتاه الناس من كل جانب: "صدقت يا أبا بكر"، وبادروا، وأذعن[4] الكل[5] إلى قوله، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، وأرباب الدين.

ثم جرى التابعون في ذلك على طريقتهم، ولم يزل الناس على ذلك في كل زمن إلى زماننا هذا، من إقامة الأئمة، إما بإجماع من الأمة، أو بعهد وصية، أو بهما جميعا، فدلالة الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع.

وأما / من قال: «إنها واجبة بالعقل»، أو من قال: «إن نصبها واجب على الله ـ تعالى ـ»، فهاتان القاعدتان باطلتان[6] عند أهل السنة، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانهما. [ص: 260]

---

(1) آل عمران/ 144.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(3) تقدم تخريج الخطبة، (انظر الفهارس).

(4) في الأصل وغيره: وأذعنوا؟؟.

(5) سقطت من (ر).

(6) في الأصل: باطلان؟؟.

الفصل الثالث:
في شروط الإمامة

اعلم أنه إذا ثبت أنها واجبة بالسمع، فهي من فروض الكفاية، إذا قام بها البعض سقط عن الباقين، وإن لم يقم بها أحد خرج بتركها فريقان:

- **أحدهما**: أهل الحل والعقد.
- **والثاني**: كل من يصلح للإمامة فقط.

ولكل واحد من الفريقين شروط.

۞ أما شروط أهل الحل والعقد، فثلاثة:

- **أحدها**[1]: العدالة الجامعة لشروطها.
- **والثاني**: العلم الذي يُتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، على الشروط المعتبرة في الإمام عند أهل السنة.
- **والثالث**: الرأي المؤدّي إلى اختيار مَن هو للإمامة[2] أصلح.

۞ وأما شروط الإمام المعتبرة في الإمامة الكبرى، فقال الغزالي: «هي عشرة؛ ستة منها خلقية لا تكتسب، وأربعة منها مُكْتَسبة.

فأما الستة الخَلْقِيَّة فهي:

- البلوغ.
- والعقل.

(1) سقطت من (ر).

(2) (ر): للأمة.

- والحرية.
- والذكورية.
- والقرشية.
- وسلامة حاسة السمع والبصـر.

وأمـا المكتسبة، فهي:

- النجدة.
- والكفاية.
- والعلم.
- والورع»[1].

وقال سيف الدين: «شروطه[2] تنقسم إلى: متفق عليها، ومختلف فيها.

فالمتفق عليها ثمـانية، وهي:

- أن يكون مسلمـا، عدلا، ثقة، ورعا.
- **والثاني**: الذكورية.
- **والثالث**: الحرية.
- **والرابع**: أن يكون مجتهدا.
- **والخامس**: أن يكون مطاع الأمر، نافذ الحكم.
- **والسادس**: أن يكون بصيرا بأمور الحرب، وترتيب الجيوش.
- **والسابع**: أن يكون له من قوة البـأس، وعظـم الـرأس، مـا لا يهولـه مـن إقامـة الحدود، وضرب الرقاب، وغير ذلك.

---

(1) راجع حديث الغزالي عن هذه الشروط في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 128.

(2) (ق) و(م): شروط الإمام.

وأما الشروط المختلف فيها، فستة:

- القرشية.
- والهاشمية.
- وكونه عالما بجميع مسائل الدين.
- وكونه أفضل من الرعية.
- والعصبة[1].
- **والسادس**[2]: اشترطه الغلاة من الشيعة، أن يكون الإمام صاحب معجزات، وعالما بالغيب، واللغات، والحرب، والصناعات، وطبائع الأشياء، وعجائب ما في السماوات والأرض»[3].

واعلم أنه إذا ثبتت الإمامة للإمام على هذه الشروط المذكورة، يلزمه من أمور الرعية عشرة أشياء:

- **أحدها**: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمعت[4] عليه الأمة؛ فإن ظهر مبتدع، أقمعه، ليكون الدين محروسا.
- **والثاني**: تنفيذ الأحكام، وقطع الخصام حتى لا يقوى ظالم، ولا يضعف مظلوم.
- **والثالث**: حماية البيت، والذب عن الحريم، ليتصرف الناس في معايشهم ويسيروا في الأسفار آمنين.

---

(1) أي كونه أفضل عصبته التي تقوي شوكته.

(2) في (ق) و(م): والثامن؟؟؟.

(3) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 191-234. وراجع من كتب الشيعة كتاب: أبا جعفر الكليني أصول من الكافي، حيث ذكر الشروط الواجبة للإمام عندهم بدءا من 'كتاب الحجة': 1/ 5 والصفحات التي بعدها.

(4) في الأصل: أجمع.

- **والرابع**: إقامة الحدود؛ لتُصان محارم الله عن الانتهاك.

- **والخامس**: تحصين الثغور بالقوة؛ حتى لا يظفر العدو ببيضة الإسلام.

- **والسادس**: جهادُ مَن عاند الإسلام بعد الدعوة، حتى يُسلِم، أو يدخل تحت الذمة.

- **والسابع**: جباية الفيء والصدقات، على ما أوجبه الشرع نصّا من غير سرف، ولا عنف[1].

- **والثامن**: تقدير العطاء، وما يستحق في بيت المال، من غير سرف، ولا تقصير، ودفعه في وقته، لا تقديم فيه ولا تأخير.

- **والتاسع**: استنابة الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوِّضه إليهم من الأعمال، ويكلِّفهم إليه من الأموال، لتكون الأعمال بالكُفاةِ مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.

- **والعاشر**: أن [2]يباشر بنفسه مشارفة الأمور، ويتصفّح الأحوال، ليتم بذلك سياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض؛ فقد يخون الأمين، ويغش الناصح.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) زاد في الأصل: من، ولا معنى لها!!.

الفصل الرابع:
في بيان الوجوه التي تنعقد بها الإمامة

قال علماؤنا[1]: «اتفق المسلمون على أن ذلك لا يخرج عن التنصيص، والدعوة إلى الله ـ تعالى ـ [ممن هو أهل للإمامة][2]، والاختيار والعهد من الإمام الذي قبله، مع اتفاقهم على أنه لو وُجد التنصيص من الرسول ـ عليه السلام ـ / [على شخص، لثبت كون المنصوص عليه إماما. ثم اختلفوا بعد ذلك: [ص: 261]

– فذهبت الإمامية إلى أنه لا طريق غير التنصيص من الرسول][3]، أو من الإمام.

– وذهبت الأشاعرة والمعتزلة إلى أن الاختيار أيضا طريق إلى إثبات كون الإمام إماما.

– وذهبت الجارودية[4] من الزيدية إلى أن الإمامة في ولد الحسن والحسين شورى، فمن خرج منهم داعيا إلى الله، وكان عالما فاضلا، فهو إمام.

واتفق الأشعرية، والإمامية، [والمعتزلة][5]، على إبطال هذا الطريق».

---

(1) هذا قول الآمدي، الأبكار: ابتداء من: 5/ 132.

(2) ساقط من النسخ المخطوطة، وأضيف من "الأبكار".

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) الجارودية فرقة من الزيدية نسبوا الى رئيس منهم من أهل خراسان يقال له أبو الجارود، زياد بن منذر. قال الأشعري: «يزعمون أن النبي ـ ﷺ ـ نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمام من بعده، وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول ـ ﷺ ـ، ثم الحسن من بعد علي هو الإمام، ثم الحسين هو الإمام من بعد الحسين...»، مقالات الإسلاميين: 1/ 70.

(5) سقطت من الأصل.

واستدلّ أهل السنة بأنه «قد ثبت أن نصب الإمام بعد النبي - ﷺ - واجب شرعا، وقد أجمعت الأمة على أن إثبات الإمامة لا تخرج عن النص، والدعوة[1]، والاختيار، والعهد من الإمام الذي قبله.

والقول بالنص والدعوة باطل، فيتعين القول بالاختيار والعهد من الإمام الذي قبله.

أما أن القول بـ«التنصيص» باطل؛ فهو أنه - ﷺ - لو نص على شخص بعينه، لعُلم ذلك، إما بالتواتر، أو بالآحاد. والتواتر لم يثبت، والآحاد لا يفيد العلم؛ فثبت بهذا بطلان ا لنص.

وأما أن القول بـ«الدعوة[2]» باطل، فذلك أنه لو وجد من ولد الحسن أو الحسين اثنان عالمان فاضلان يدعوان إلى الله ورسوله في زمن واحد، في بلد واحد، إما أن تكون الإمامة[3] فيهما، أو في أحدهما، أولا في واحد منهما:

الأول: محال شرعا، للإجماع.

والثاني: أيضا محال، لعدم الأولوية. فلم يبق إلا الثالث، وهو المطلوب»[4].

وقد اختلف الناس في أقل ما تنعقد به الإمامة على ثمانية أقوال:

- **أحدها:** لأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين، أن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد، إذا كان عالما بالكتاب

---

(1) في الأصل: الدعوى.

(2) في الأصل: الدعوى.

(3) في الأصل: الأمة؟؟؟.

(4) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 132-133.

والسنة، موصوفا بالعدالة والورع والتجربة، وإذا عقدها مَنْ هذا وصفه، وجب على الناس طاعته، وإلا فلا تنعقد إلا برجلين من خيار المسلمين، وهو مذهب أكثر المعتزلة.

- **[والثاني:]**[1].....

- **والثالث:** لقوم من علماء الكوفة؛ أنها تنعقد بثلاثة، يتولاها أحدهم برضا الاثنين، ليكون حاكما وشاهدين.

- **والرابع:** أنها لا تنعقد إلا بأربعة نفر، بعد العاقد والمعقود له، قياسا على فعل عمر في الشورى، وهو مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة.

- **والخامس:** أنها تنعقد بخمسة، وهو مذهب أبي الهذيل.

- **والسادس:** لأبي العباس القلانسي، أنها تنعقد بعلماء الأمة، وليس لذلك عدد محصور.

- **والسابع:** لأبي إسحاق الإسفراييني، أنها تنعقد بالإجماع، إلا أنه إذا عقدها واحد ولم ينكر عليه في ذلك، انعقدت الإمامة له.

- **والثامن:** للأصم، ومن تابعه من القدرية: لا تنعقد إلا بإجماع الأمة على المعقود عليه[2].

وأصح هذه المذاهب: مذهب أبي الحسن الأشعري.

والدليل على ذلك: إجماع أهل الاختيار على صحة إمامة عمر بعد أبي بكر له وحده، ولم يَعْتَبِرْ فيه رضا غَيْرِه.

---

(1) سقط القول الثاني من كل النسخ المخطوطة بين أيدينا.

(2) انظر: الأشعري، المقالات: 2/ 342، وراجع: الباقلاني، التمهيد، ص: 467، والجويني، الإرشاد، ص: 357.

الفصل الخامس:

فيما يجب به خلع الإمام

قال علماؤنا: «والذي يجب به خلع الإمام شيئان[1]:

- [أحدهما: يرجع إلى دينه.
- والثاني: يرجع إلى نقص في بدنه.

فأما ما يرجع إلى دينه، فشيئان:

- **أحدهما:** متفَق عليه.
- **والثاني:** مختلَف فيه.

والمتفق عليه شيئان][2]:

- **أحدهما:** الكفر بعد الإيمان.
- **والثاني:** ترك إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك.

وأما **المختلف فيه**، ففسوقه. وهو على ضربين:

- **أحدهما:** يرجع إلى فعل الجوارح؛ مِن ارتكاب المحظورات؛ كشرب الخمر، وغصب الأموال، وتضييع الحقوق، والحدود.
- **والثاني:** ما يتعلق من الفسوق بالاعتقاد، [والتأويل لشبهة][3].

فذهب كثير من الناس إلى أنَّ فِسْقَهُ يُوجِبُ خَلْعَه[4].

---

(1) في الأصل: شيئين.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(3) في الأصل: بالتأويل لسمعة؟؟؟.

(4) زاد (م): من الإمامة وتخويفه.

[ص: 262] وقال الجمهور من أهل/ [السنة][1] وأصحاب[2] الحديث: «لا يخلع بهذه الأمور، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه، وترك طاعته فيما إليه يدعو من المعاصي».

واحتجوا على ذلك:

- بقوله - عليه السلام -: (صلوا وراء كل بر وفاجر)[3].

- وقوله - عليه السلام -: (اسمعوا وأطيعوا ما لم يؤمر بإثم، فإذا أمر به، فلا سمع ولا طاعة)[4].

- وقوله - عليه السلام -: (أطعهم وإن أكلوا مالك، وضربوا ظهرك، ما أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة)[5].

---

(1) في غير (ق) و(ر) و(م): من أهل الثبات.

(2) (ق): وأهل.

(3) ضعيف. روى الدراقطني في موضوعه حديثين الأول عن: «علي قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (من أصل الدين الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد مع كل أمير ولك أجرك، والصلاة على كل من مات من أهل القبلة): (كتاب العيدين، باب صفة ما تجوز الصلاة معه والصلاة عليه)، رقم: 1767، رقم: 2/ 404، ثم قال: «وليس فيها شيء يثبت»، وأتبعه في نفس الكتاب والباب بحديث أبي هريرة: (أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (صلوا خلف كل بر وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر». وقال: «مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات»، رقم: 1768. وحديث أبي هريرة رواه أبو داود في "سننه": (كتاب الصلاة، باب إمامة البر والفاجر)، رقم: 594، وضعفه الألباني بنفس ما ذكره الدارقطني، وذكر له شواهدكلها ضعيفة. انظر: ضعيف سنن أبي داود، رقم: 94: 1/ 208-210، وانظر أيضا: إرواء الغليل له كذلك، رقم: 527: 2/ 304-310.

(4) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وفي البخاري قريب منه: «عن ابن عمر - رضي الله عنهما -، عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة»: (كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام)، رقم: 2955: 4/ 49.

(5) أخرج جزءه ابن أبي عاصم في "السنة" عن عبادة بن الصامت: (باب في ذكر السمع والطاعة)، رقم: 1026: 2/ 492، وأخرجه ابن حبان في "صحيحه": (باب طاعة الأئمة) من حديث عبادة ابن الصامت، رقم: 4562: 10/ 425، وصححه الألباني في تعليقاته على كتاب "السنة".

واختلف الناس في ولاية السلطان المتغلِّب؛ إذا استتبع الناس بشوكته:

فقيل: «ولايته منعقدة، [وأحكامه نافذة][1]، وطاعته واجبة».

[وقيل: «ولايته غير منعقدة، وطاعته واجبة»][2]. وإنما وجبت؛ لأن مخالفته تؤدي إلى الهرج والفتنة.

واختُلف في أحكامه: هل هي نافذة، أم لا؟ على قولين.

واختار أئمتنا أنها نافذة.

وأما ما يرجع إلى نقص في البدن، فلا بد أن يكون سالم الحواس؛ فإنْ فَقَدَ السَّمْعَ والبصرَ، فلا يتمكن من تدبير نفسه، فكيف من تدبير العالم.

وقال صاحب «**التذكرة**»: «أما الخرس والصمم فلا خلاف أنهما يمنعان من ابتداء العقد، واختُلف هل يمنعان من استدامته.

فقال قوم: «يخرج الإمام بهما أو بأحدهما عن الإمامة، قياسا على ابتداء العقد».

وقال قوم: «لا يخرج بهما، لقيام الإشارة مقامها».

وقال قوم: «إن كان يحسن الكتابة لم يخرج؛ لأن الكتابة مفهومة، والإشارة موهومة»».

[انتهى الكلام في الفصول، وبالله التوفيق][3].

قوله: «**ومن الجائزات عقد الإمامة.**

---

(1) سقطت من (ر).

(2) ساقط من (ر).

(3) سقط هذا من (ق) و(م).

ولها شرائط، منها:

- **أن يكون الإمام قرشيا.**
- **وأن يكون مجتهدا.**
- **مفتيا.**
- **وأن يكون ذا كفاية ونجدة عند نزول الدواهي والملمات.**

وليس من شرطها:

- **أن يكون معصوما؛ إذ لا معصوم إلا الأنبياء ـ عليهم السلام ـ.**
- **وليس من شرطها أن يكون منصوصا عليه، بل تثبت نصا، واجتهادا.**

فهذا ما أجمعت عليه الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ ».

قال الشارح ـ عفا الله عنه وغفر له ـ: اعلم ـ أكرمك الله ـ أن الإمامة أمرها عظيم الموقع، ومرقاها عسير المطلع، وكيف لا يكون ذلك كذلك، وقد جعله الله ـ تعالى ـ خليفة في أرضه، وصيَّر كثيرا من خلقه تحت حُكْمِه، ووكل أمورهم إلى نظره من التكشف عن أسرارهم، والمواساة لفقرائهم، والتطلّع على ما يتفق[1] لهم مع عمالهم، والمدافعة عنهم لأعدائهم، وتوفر[2] أموالهم، وترفيع علمائهم، والتلطّف في كل الأحوال بهم، وترك الحجاب فيما بينه وبينهم، إلى غير ذلك مما يكثر تفصيله.

قوله: «**ومن الجائزات عقد الإمامة**»:

يريد: من الجائزات العقلية؛ أي مما يجوز على الله ـ تعالى ـ عقد الإمامة، إشارة منه إلى من يقول: "إن ذلك على الله ـ تعالى ـ واجب عقلا"، ولا يريد أنها من الجائزات الشرعية؛ لأنه تقدم أنها واجبة بالشرع على مذهب أهل السنة.

---

(1) (ر): يتعلق.

(2) (ق) و(م): توفير.

قوله: «**ولها شرائط**»:

قد تقدم حقيقة الشرط لغة واصطلاحا.

قوله: «**منها أن يكون قرشيا**»:

[هذا من الشروط المختلف فيها:

- فذهب أهل السنة إلى أنه لا بد أن يكون قرشيا][1].

- وذهبت الخوارج وبعض المعتزلة إلى أنه لا يشترط أن يكون قرشيا][2].

احتج أهل السنة على شرطيته بـ:

- [قوله ـ ﷺ ـ: (الأئمة من قريش)[3].
- وقوله ـ عليه السلام ـ: (الناسُ تَبَع لقريش)[4]][5].
- وقوله ـ عليه السلام ـ: (لا يزال[6] الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان)[7].
- وقوله ـ عليه السلام ـ: (قدموا قريشا ولا تتقدموها)[8].

---

(1) إلى هنا يمتد سقط في (ق) و(م).

(2) وإلى هنا يصل سقط النسخة (ر).

(3) قال الألباني: «حديث: (الأئمة من قريش): صحيح، ورد من حديث جماعة من الصحابة منهم: أنس ابن مالك، وعلى بن أبى طالب، وأبو برزة الأسلمى»، فذكر أنه بلغ درجة التواتر. انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم: 520: 2/ 298.

(4) أخرجه مسلم "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش ...)، رقم:1818: 3/ 1451.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من (ق).

(7) أخرجه مسلم في "صحيحه" عبد الله: (كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش ...)، رقم: 1820: 3/ 1452.

(8) روى الشافعي قال: «حدثني: ابن أبي فديك، عن ابن أبي ذئب، عن ابن شهاب أنه بلغه: أن رسول الله =

فهذه الأحاديث، تدل على أن الخلافة لقريش.

قوله: «**وأن يكون مجتهدا مفتيا**»:

أي: يفتي عن اجتهاد، ولا يفتي بغير علم.

وإنما ذكر الوصفين؛ لأن الإمام يحتاج الناس إليه في الفتاوي أكثر من غيرها.

[ص: 263] والدليل على اشتراط هذا الشرط وجوه: /

- **أحدها**: أن الأمة أجمعت على أن للإمام أن يباشر الأحكام بنفسه، ولا يستخلف قاضيا مع الغَناء عنه.

- **والثاني**: أن الأمة أجمعت على أنه لا يصلح للحكم، إلا من كان من أهل العلم والاجتهاد.

- **والثالث**: أن الإمام هو الذي يولي القضاة ويعزلهم، وإليه النظر في أحوالهم من الجرحة والعدالة، ولا يمكن ذلك، إلا مع العلم والاجتهاد.

ولا يشترط فيه أن يكون عالما بجميع المعلومات، خلافا للإمامية.

قوله: «**وأن يكون ذا كفاية ونجدة**»:

قال بعض الأشياخ: «**"الكفاية"، و"النجدة"، والشجاعة، والجزالة، بمعنى واحد، وهو ما يكون به قوام الملك ودوامه**».

وقال الغزالي: «المراد بـ"الكفاية": "**التهدّي لخفي المصالح في معضلات الأمور، والاطلاع على المقصود، عند تعارض الشرور**". والمراد بـ"النجدة": "**ظهور الشوكة،**

= ـ ﷺ ـ قال: (قدموا قريشا ولا تقدموها، وتعلموا منها ولا تعلموها أو ولا تعالموها) شك ابن أبي فديك»، مسند الشافعي، ترتيب: قال محمد عابد السندي، رقم: 691: 2/ 194. وقد علق الأستاذ جلال راغون على هذه الرواية بالقول: «وهذا في حكم المرسل؛ لأن ابن شهاب الزهري من التابعين، وقد يكون سقط من إسناده أكثر من راو».

ووفور العدّة، وعقد الألوية، وحماية بيضة الملّة، والاستظهار بالجنود، وسد الثغور"؛ فإذا لم يكن كذلك، اختل حاله وحال الأمة، وفي ذلك إبطال ما أقيم الإمام لأجله»[1].

قوله: «**عند نزول الدواهي والملمات**»:

الجوهري: «"**الدواهي**"؛ جمع: داهية، و"**الداهية**": "**الأمر العظيم**"»[2]، وهي ما يصيب الناس من الفتن، ونزول العدو بهم، وغير ذلك. و"**الملمات**": جمع ملمة، وهي: "**النازلة من نوازل الدنيا**"، وهي قريبة من الداهية.

قوله: «**وليس من شرطها أن يكون معصوما؛ إذ لا معصوم إلا الأنبياء ـ عليهم السلام ـ**».

[هذا مذهب أهل السنة.

وذهبت الإسماعيلية إلى اشتراط العصمة.

والدليل على بطلان مذهبهم: إجماع أهل الحق على أن العصمة إنما تشترط في الأنبياء ـ عليهم السلام ـ][3]، لأجل ما يبلّغونه من الشرائع، وذلك يقتضي شرفهم، شرفهم، وعلو منزلتهم[4] على غيرهم.

قوله: «**وليس من شرطها أن تثبت نصا، بل تثبت نصا واجتهادا**»:

اعلم أن الطريق التي تثبت بها الإمامة: الاختيار. والنص فيها جائز، وليس بواجب، خلافا للإمامية، وقد تقدم بطلانه.

---

(1) انظر: الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، ص: 182 ـ 185.

(2) الجوهري، الصحاح: 6/ 2344.

(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(4) (ق): مرتبتهم.

قوله: «**فهذا ما أجمعت عليه الصحابة ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ**».

اعلم أن الإشارة عائدة إلى كل ما تقدم، من جواز الإمامة، ومن الشروط المذكورة.

ويحتمل أن تعود على قوله: «**بل تثبت نصا واجتهادا**» والأول أظهر، والله أعلم.

الباب الثاني:
في إمامة الخلفاء الأربعة

قـولـه: «**وأفضل الصحابة: أبو بكر، ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي - رضي الله عنهم - أجمعين**».

قال الشارح: اعلم أن الكلام في هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول:
في إمامة أبي بكر - رضي الله عنه -

والكلام فيها في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:
في نسبه، ومولده، وصفته - رضي الله عنه -، ونقش خاتمه، وخلافته، ووفاته، وعمره

⊛ فأما نسبه:

فهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم[1] بن مرة، هاهنا يلتقي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في النسب.

كان اسمه في الجاهلية: عبد الكعبة، وكنيته أبو بكر الصديق، وكنية أبيه: أبو قحافة.

⊛ وأما مولده:

ففي مكة بعد الفيل بعامين وأربعة أشهر.

---

(1) (ق) و(م): تميم.

وقيل: «بثلاثة».

۞ وأمـا صفته:

فقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «كان أبيض اللون».

وقيل: «كـان أسمر اللون، طويل القد، نحيف البدن، مقرون الوجه، غائر العينـين، مشرف الجبهة، ناتئ الوجنتين، خفيف العارضين، طويل مُقدَّم اللحية، يخضب بالحناء، والكتم».

۞ وأما نقش خاتمه:

[ص: 264] فكان / : «نِعْمَ القادِرُ اللهُ».

وقيل: «عبد ذليل لرب جليل».

۞ وأما خلافته:

فسنتان وثلاثة أشهر.

وقيل: «وأربعة أشهر، إلا عشر ليال».

[وبويع في اليوم الذي قُبض فيه رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ][1].

۞ وأمـا عمره:

فكان ثلاث وستون سنة، كسن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ.

وأمـا وفاته:

فكانت لثمـان ليال خلون.

---

(1) السطر ساقط من (ق) و(م).

وقيل: «بقين من جمادى الآخرة، يوم الاثنين، سنة ثلاث عشرة من الهجرة».

المسألة الثانية:

في ثبوت إمامته

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ **أما الكتاب**؛ فآيات:

- **الآية الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[1]. وقد أجمع المفسرون في هذه الآية على قولين:

- فمنهم من قال: «**هم الروم وفارس**».

- ومنهم من قال: «**بنو حنيفة**»[2].

فإن كانوا بني[3] حنيفة، فقد قاتلهم أبو بكر، ودعاهم إلى القتال. فوجب أن يكون دعاؤه حقا بحكم الله بذلك، ووعده الثواب عليه، ولا [يوعد][4] بالثواب إلا على الحق.

وإن كان المراد: «**الروم وفارس**»؛ فإن عمر دعاهم إلى قتالهم[5]، فوجب أن يكون عمر محقا في دعائه. وإن كان محقا في إمامته، فأبو بكر أولى؛ لأنه خليفته.

---

(1) الفتح/ 16.

(2) راجع مثلا: ابن عطية، المحرر الوجيز: 5/ 135، وأبا حيان، البحر المحيط: 9/ 487، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 7/ 338-339.

(3) في الأصل و(ق): بنو.

(4) في الأصل: يعتمد؟؟.

(5) (ر): ذلك.

- **الآية الثانية:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[1].

ووجه الاستدلال من هذه الآية أن قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ﴾، صيغة جمع، وأقله ثلاثة. فقد وعد الله الثلاثة من أصحاب محمد أن يستخلفهم في الأرض، وكل ما وعد الله به، فقد فعله، ولم توجد الخلافة إلا في أربعة. فوجب القطع بأن الخلافة في هؤلاء الأربعة. وقد ثبت بالإجماع أن أبا بكر مقدّم عليهم في الخلافة.

⊛ وأما **السنة**؛ فأحاديث كثيرة، منها:

- قوله ـ ﷺ ـ: (ايتوني بكتاب ودواة أكتب فيها لأبي بكر كتابا[2] لا يختلف عليه بعدي اثنان)[3].

- قوله ـ ﷺ ـ: (إن تُولوها أبا بكر، تجدوه ضعيفا في بدنه، قويا في أمر الله)[4].

---

(1) النور/ 53.

(2) سقط من (ق).

(3) أخرج البخاري «عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: أنه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ ثم بكى حتى خضب دمعه الحصباء، فقال: اشتد برسول الله ـ ﷺ ـ وجعه يوم الخميس، فقال: (ائتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا)، فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: هجر رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (دعوني، فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه)، وأوصى عند موته بثلاث: (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم)، ونسيت الثالثة، وقال يعقوب بن محمد، سألت المغيرة بن عبد الرحمن، عن جزيرة العرب: فقال مكة، والمدينة، واليمامة، واليمن، وقال يعقوب والعرج أول تهامة»: (كتاب الجهاد والسير، باب هل يستشفع إلى أهل الذمة ومعاملتهم؟)، رقم: 3053: 4/ 69.

(4) حديث مرسل أخرجه البلاذري عن ابن المسيب قال: «حدثني المدائني، عن عمر بن نبهان، عن قتادة، عن ابن المسيب قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن تولوا أبا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه، قويا في أمر الله، وإن تولوا عمر تجدوه قويا في نفسه قويا في أمر الله، وإن تولوهما عليا، ولن تفعلوه، تجدوه هاديا مهديا يهديكم إلى الطريق المستقيم)، جمل من أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار ورياض الزركلي: 1/ 542.=

- قوله ـ ﷺ ـ: (لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره)[1].

۞ وأمـا الإجماع؛ فقال علمـاؤنا: «أطبق الصحابة على بذل الطاعة له، والانقياد لحكمه، واستوى في ذلك الخواص والعوام».

المسألة الثالثة:

في فضله

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

۞ أمـا الكتاب؛ فآيات:

- **أحـدها:** قـولـه ـ تعـالـى ـ: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾[2]، وكـان أبـو بكـر ممن أنفق من قبل الفتح.

- **وثانيهـا:** قـولـه ـ تعـالـى ـ: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾[3]؛ قـال المفسرون : «الـذي جـاء بـالصـدق: الـرسـول ـ عليه السلام ـ والـذي صـدق بـه: أبـو بكـر»[4].

وأخرج الحاكم في "المستدرك": «عن علي ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «إن تولوا أبا بكر تجدوه زاهدا في الدنيا، راغبا في الآخرة، وإن تولوا عمر تجدوه قويا أمينا، لا تأخذه في الله ـ تعالى ـ لومـة لائـم، وإن تولوا عليا تجدوه هاديا مهديا يسـلك بكـم الطريـق) هـذا حـديث صـحيح الإسـناد، ولم يخرجـاه، وشاهده حديث حذيفة بن اليمان»: (كتاب معرفة الصحابة...باب أما حديث ضـمرة وأبـو طلحـة...)، رقم: 4434: 3/ 73، ووصفه الذهبي بالضعف.

1) رواه أبو نعيم الأصبهاني في: "كتاب الإمامة والرد على الرافضة"، تـح: علي الفقيهـي، رقـم: 45، ص: 252.

2) الحديد/ 10.

3) الزمر/ 32.

4) انظر مثلا: أبو حيان، البحر المحيط: 9/ 203.

- **وثالثها:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾[1]، وأبو بكر ممن بايع. فوجب أن يكون ممن ـ رضي الله عنه ـ.

۞ وأما **السنة**؛ فأحاديث:

- **الأول:** ما رواه أنس، أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض، لرجح بهم)[2].

- **وثانيها:** ما روي عن أبي الدرداء أنه قال: «رآني رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أمشي أمام أبي بكر، فقال: (يا أبا الدرداء، أتمشي أمام من هو خير منك في الدنيا والآخرة. والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد[3] بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر)»[4].

- **وثالثها:** ما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ، أنه قال [في حق أبي بكر، يوم خرج من الغار: (إن الله يتجلى للناس يوم القيامة عامة، ويتجلى لأبي بكر خاصة)[5].

- **ورابعها:** ما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ، أنه قال][6]: (بعثت إلى الناس، فكلهم قالوا: كذبت، إلا أبا بكر، صدقني حين [كذبني الناس][7]، وآنسني حين [أوحشوني][8]، ونصرني حين هجروني)[9]، وهذه فضيلة / لم تثبت لغيره. [ص: 265]

(1) الفتح/ 18.

(2) سلف تخريج هذا الحديث.

(3) زاد في (ق): من.

(4) إسناده ضعيف، من أجل عبد الله بن سفيان الواسطي، أخرجه ابن حنبل في: "فضائل الصحابة"، رقم: 135: 1/ 152، والآجري في "الشريعة"، رقم: 1309: 4/ 1844 من طريق وهب ابن بقية.

(5) عده ابن الجوزي ـ بعد دراسة طرقه ـ من الموضوعات، انظر: الموضوعات: 1/ 304.

(6) .ما بين المعقوفتين سقط من (ر)

(7) في بقية النسخ: كذبوني.

(8) في الأصل: أوحشني؟؟.

(9) أورد عبد الرحمن هذا الخبر في "نزهة المجالس" بلفظ: «قال أنس: صعد النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (أين أبو بكر؟). فقال: "ها أنا يا رسول الله". فقال: (أدن مني)، فضمه إلى صدره =

واعلم أن فضائله كثيرة لا تحصى.

= وقبله بين عينيه، وقال ـ بأعلى صوته ـ: (معاشر المسلمين، هذا أبو بكر الصديق شيخ المهاجرين والأنصار، هذا صاحبي وصديقي، صدقني حين كذبني الناس، وآواني حين طردني الناس، وآنسني حين أوحشني الناس، هذا الذي أمرني الله أن اتخذه والدا في الدنيا، وخليلا في الآخرة، وواساني بنفسه وماله، واشترى لي بلالا من ماله. فعلى مبغضه لعنة الله، والله منه بريء، وأنا منه بريء. فمن أحب أن يتبرأ من الله ومني فليتبرأ من أبي بكر الصديق. وليبلغ الشاهد الغائب»: 2/ 166 [؟؟؟].

الفصل الثاني:

في إمامة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

ويشتمل الكلام فيها على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته، وخلافته، وعمره، ووفاته

❁ أما نسبه:

فهو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي ابن كعب، وفي كعب يلتقي مع النبي - صلى الله عليه وسلم - في النسب.

❁ وكنيته:

أبو حفص، وهو الفاروق، سماه بذلك جبريل - عليه السلام -.

❁ وأما مولده:

فكان بعد الفيل بثلاث عشرة سنة.

❁ وأما صفته:

فكان آدم[1] اللون، طويل القامة، يشرف على الناس من طوله؛ كأنه راكب، أصلع، كث اللحية، يصفرها بالحناء. وكان أعسر يعمل بكلتا يديه، وكان حسن الخدين والأنف والعينين.

❁ وأما خلافته:

---

(1) (ق) و(م): أحمر.

فكانت عشر سنين وستة أشهر إلا يومـا.

[وقيل: إلا ثمـانية عشر يومـا][1].

۞ [وأمـا وفاته:

فكانت سنة ثلاثة وعشرين من الهجرة، وكـانت قتلته على يد أبي لؤلؤة: غلام المغيرة بن شعبة][2]، وعمره إذ ذاك ثلاث وستون[3] سنة، كعمر النبي ـ ﷺ ـ وأبي بكر.

وقيل: «ستون سنة»[4].

وكان كعب الأحبار قد أنذر عمر ـ رضي الله عنه ـ بمـا يحدث عليه من طعن أبي لؤلؤة قبـل موته بثلاث، وأنه يقتل شهيدا، وزعم أن ذلك في التوراة. فلمـا طعن عمر، دخل عليـه كعب الأحبار، فلمـا رآه عمر ـ رضي الله عنه ـ أنشده: [الطويل]

فواعـــدني[5] كعـــب ثلاثـــا أعـــدها ... ولا شـــك أن القـــول مـــاقاله كعـــب

ومـــا بـــي حـــذار المـــوت إنـــي لميـــت ... ولكـن حـذار الـذنب[6] تبعـه[7] الـذنب»[8]

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) ساقط من ر).

(3) في الأصل وغيره: وستين.

(4) في الأصل وغيره: ستين.

(5) (ر): يواعدني.

(6) (ر): الموت.

(7) (ق) و(م): يتبعه.

(8) من ديوان عمر بن الخطاب، جمع: عمر بن حسين الموجام، ص: 157، وانظر أيضا: الطـبري: التـاريخ: 2/ 560.

وجعل الخلافة بعده شورى إلى ستة: علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف، وكانت الشورى بعده ثلاثا.

وكان عمر ـ رضي الله عنه ـ أول من جنَّد الأجناد، ودوّن الدواوين، ومصَّر الأمصار، وأرّخ في شهر ربيع الأول سنة عشر من الهجرة بمشورة علي ـ رضي الله عنه ـ، وهو أول من تسمى بـ«أمير المؤمنين»؛ وذلك لما توفي أبو بكر:

قال عمر: "قيل لأبي بكر: يا خليفة رسول الله، فكيف يقال لي: يا خليفة خليفة رسول الله؟ هذا يطول".

فقال له المغيرة بن شعبة: "أنت أميرنا، ونحن المؤمنون، فأنت أمير المؤمنين".

قال: "فذلك"[1].

وقيل: «أول من سماه بذلك، علي بن زياد».

المسألة الثانية:

في صحة إمامته

والدليل على ذلك: العهد، والإجماع.

أما **العهد**؛ فلأن أبا بكر استخلفه، وعهد إليه في الإمامة بمحضر جماعة من المهاجرين والأنصار، ولم يَبْدُ من أحدهم نَكِيرٌ. فكان ذلك إجماعا من الصحابة.

ومن **السنة** أيضا: قوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر)[2].

---

(1) ابن الأثير، أسد الغابة: 4/ 156.

(2) أخرجه الترمذي في "سننه" عن حذيفة: (كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر...)، رقم: 3662: 5/ 609، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وأخرجه من طريق آخر عن حذيفة أيضا، رقم: 3663: 5/ 610، وصححه الألباني.

المسألة الثالثة:

في فضله

ويدل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊛ أما **الكتاب**؛ فمن وجوه:

> **أحدها:**

أنه كان يتمنى أشياء تكون مشروعة في الدين، فنزل القرآن على وفق ما تمناه فيها وذلك في سبعة مواضع:

- **أحدها:** لما أسلم، ورأى النبي - عليه السلام - وأصحابه يعبدون الله في السر، فقال: "والله لا أعبد الله في السر بعد هذا اليوم"، فأنزل الله على وفق ذلك: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، فكان ذلك أول ما نزل به القرآن من تسمية الصحابة بالمؤمنين، ثم أمره بعد ذلك بمجاهدتهم وقتالهم[2].

- **والموضع الثاني:** أن اليهود كانت تعيّر المسلمين باشتراكهم في القبلة، فقال عمر - رضي الله عنه - "/ يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى"[3]. [ص: 266]

- **والموضع الثالث:** أنه كان يدخل الناس على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ونساؤه لا يحتجبن، فغار له عليهن، وقال: "لو ضرب حجاب لهن". فأنزل الله - تعالى - الأمر بالحجاب في جميع النساء، على وفق ما كان يتمناه، فقال: ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾[4]_[5].

---

(1) الأنفال/ 65.

(2) انظر: أبو حيان، البحر المحيط: 5/ 348، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 4/ 76.

(3) انظر: ابن وهب، تفسير القرآن: 2/ 20.

(4) الأحزاب/ 33.

(5) انظر: ابن وهب، تفسير القرآن: 2/ 20.

• **والموضع الرابع:** ما روي أن النبي ـ ﷺ ـ استشار أصحابه في أسرى بدر، فأشار عليه بعضهم بالمنّ، وبعضهم بالمفاداة، وبعضهم بالأسر. فقال عمر: "ليقتل كل واحد منا قرابته، وأنا أبتدئ بقتل أقربائي". فقبل النبي ـ عليه السلام ـ قول من أشار عليه بالمفاداة، فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿لَّوْلاَ كِتَابٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1]. فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لو نزل [2]عذاب، ما نجا منه إلا عمر)[3].

• **والموضع الخامس:** ما رُويَ أن الله ـ تعالى ـ فرض الصوم من وقت العتمة إلى غروب الشمس من اليوم القابل، وأباح الأكل ما بين العشائين، فتمنى عمر أن يؤخر الله التحريم، ويوسع وقت الإباحة إلى طلوع الفجر. فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلاَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلاَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾[4] ـ[5].

• **والموضع السادس:** إنكاره لمتابعة[6] جنائز المنافقين، والصلاة عليهم، فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلاَ تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَداً وَلاَ تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ﴾[7] ـ[8].

• **والموضع السابع:** تمنيه لتحريم الخمر، فأنزل الله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية[9]، ثم قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن الحق لينطق على لسان عمر)[10].

---

(1) الأنفال/ 69.

(2) زاد (ق): من السماء.

(3) راجع: الطبري، جامع البيان: 14/ 68.

(4) البقرة/ 186.

(5) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 1/ 511.

(6) (ق) و(م): لمشايعة.

(7) التوبة/ 85.

(8) انظر مثلا: الطبري، جامع البيان: 14/ 406.

(9) المائدة/ 92.

(10) أخرج الترمذي في "سننه" «عن ابن عمر: أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (إن الله جعل الحق على لسان =

➢ **والوجه الثاني:**

قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[1]. قـال المفسـرون: «الـذي أحياه الله، بعدما كان ميتا، هو عمر بن الخطاب، كان ميتا بالكفر، فأحياه الله بالإيمان، والذي كان في الظلمات ليس بخارج منها، هو أبو جهل ـ لعنه الله ـ»[2].

➢ **الوجه الثالث:**

⊛ قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[3]؛ قال المفسـرون: «الذين يؤمنون بالغيـب: أبـو بكـر الصـديق، والـذين يقيمون الصلاة: عمر بن الخطاب».

⊛ وأمـا **السنة**؛ فأحاديث:

– **الأول**: مـا رواه جابر بن عبد الله، قال: «قـال رسول الله ـ ﷺ ـ: (دخلت الجنـة فرأيت فيها دارا، فقلت: "لمن هذه؟". فقـالوا: "لعمـر بـن الخطـاب". فسـمعت فيهـا ضوضاء[4]، فأردت أن أدخلها، فتذكرت غيرتك يا أبا حفص"[5])».

= عمر وقلبه). وقال ابن عمر: "مـا نزل بالناس أمر قط فقالوا فيه وقال فيه عمر أو قـال ابـن الخطـاب فيه ـ شك خارجة ـ إلا نزل فيه القرآن على نحو ما قـال عمر". قـال أبـو عيسى: وفـي البـاب عـن الفضـل ابن العباس وأبي ذر وأبي هريرة. وهذا حديث حسن غريب مـن هـذا الوجـه»: (كتـاب المناقـب، بـاب مناقب عمر...)، رقم: 3682: 5/ 617، وقال الشيخ الألباني: «صحيح ».

(1) الأنعام/ 123.

(2) انظر مثلا: الطبري، جامع البيان: 12/ 89.

(3) البقرة/ 2.

(4) كلمة غير واضحة في الأصل.

(5) "يا أبا حفص" سقطت من (ق).

فبكى عمر، وقال: "يا رسول الله، أو يغار عليك؟!»[1]_[2].

- **والثاني**: ما روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه قال: (عُمَرُ سراجُ أهلِ الجنة في الجنة)[3].

- **والثالث**: ما روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه قال: (يا عمر! ما سَلَكْت فجّاً لك[4]، إلا سلك الشيطان فجّاً غير فجّك)[5].

-**والرابع**: ما روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه قال في أبي بكر وعمر: (هذان سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين)[6].

[والأخبار والآثار في فضله][7] لا تُحْصَى كَثْرة.

---

(1) (ق): ضوضاءة، (م): ضوضاتا.

(2) أخرجه البخاري في :صحيحه" بألفاظ مختلفة قليلا عن جابر: (كتاب التعبير، باب القصر في المنام)، رقم: 7024: 9/ 39.

(3) رواه البزار عن ابن عمر، انظر: الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 2500: 3/ 174. وقال البزار: «تفرد به عبد الرحمن بن زيد، ـ قد تقدم ذكرنا له ـ يعني لضعفه ـ».

(4) سقطت من (ق)، وفي (ر) و(م): قط.

(5) أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه": (كتاب الفضائل، باب ما ذكر في فضل عمر...)، رقم: 31999: 6/ 356.

(6) قال الألباني: « (صحيح)...،أحمد في المسند، الترمذي، ابن ماجة عن علي، ابن ماجة عن أبي جحيفة، أبو يعلى، الضياء في المختارة عن أنس، الطبراني في الصغير عن جابر وعن أبي سعيد. الصحيحة: 820»، انظر: صحيح الجامع الصغير، رقم: 49: 1/ 71.

(7) في (ق) و(م): والآثار.

الفصل الثالث:

في خلافة[1] عثمان بن عفان - رضي الله عنه -

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته، وخلافته، وسنه، ووفاته، و[نقش][2] خاتمه

❁ فأما نسبه:

فهو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وهاهنا يلتقي مع النبي - صلى الله عليه وسلم -[3].

❁ وأما مولده:

فكان في السنة السادسة بعد الفيل.

❁ وأما صفته:

فكان أسمر اللون، حسن الوجه، ربعة القد، رقيق البشرة، كث اللحية، ليس بالقصير ولا بالطويل، هكذا ذكر ابن قتيبة[4] في «المعارف»[5].

---

(1) (ق): إمامة.

(2) سقطت من الأصل.

(3) زاد (ق) و(م): [في نسبه، ويسمى بذي النورين لأنه كان تحته بنتان لرسول الله - صلى الله عليه وسلم -]. وزاد (ر): ويسمى بـ"ذي النورين".

(4) أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري: (213-276 هـ/ 828-889 م)؛ الأديب، الفقيه، المحدث، المؤرخ العربي الشهير، له عدة مصنفات أشهرها: "عيون الأخبار"، و"أدب الكاتب" وغيرها. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 3/ 42-44.

(5) ابن قتيبة، المعارف، تح: ثروت عكاشة، ص: 191.

وذكر ابن عبد ربه[1] أنه: «كان أبيض، مشوبا بصفرة، كأنه[2] ذهب وفضة، حسن القامة، أجمل الرجال إذا أعتم، مشرف الأنف، عظيم الأرنبة، / ولما سن[3] شد أسنانه بالذهب»[4]. [ص: 267]

⊛ وأما خلافته:

فكانت اثنا عشر سنة، إلا ثمانية أيام.

⊛ وأما سنه:

فاختلف فيه:

فقيل: «ثمانون».

وقيل: «اثنان وثمانون [سنة».

وقيل: «ستة وثمانون سنة][5]».

وقيل: «تسعون».

⊛ وأما خاتمه:

فخاتم رسول الله ـ ﷺ ـ الذي كان في يد أبي بكر وعمر، فسقط من يده في بئر أريس، واتخذ خاتما من فضة، ونقش عليه: "لتصبرن أو لتندمن".

---

(1) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (246-328هـ/ 860-940م): الشاعر الأندلسي، وصاحب كتاب: "العقد الفريد"، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 1/ 464.

(2) في غير الأصل: كأنها.

(3) ساقطة من (م)، وفي (ق): هو أول من شد أسنانه.

(4) انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، 1/ 36..

(5) سقطت من (ق).

۞ وأما وفاته:

فاختلف في قتله؛ فقال بعضهم: «قتل يوم الجمعة بعد العصر، لثمان عشرة ليلة خلت من [ذي الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة».

قال بعضهم: «لثمان عشرة ليلة خلت من][1] رمضان سنة ست وثلاثين».

قال صاحب «التذكرة»: «أجمع الصحابة على أن عثمان قتل مظلوما، وأنه لم يكن شيء منه يوجب خلعه، ولا سقوط عدالته[2]، وأن الذين خرجوا عليه فسّاق، لا مدخل لهم في باب الإمامة. وإنما حملهم على قتله؛ لأنهم طلبوا منه الإمارة، فأبى عليهم منها. وقالت عائشة ـ رضي الله عنها ـ: "قتل والله مظلوما". وأنشد حسان في ذلك: [البسيط]

«ضحوا[3] بأشمط[4] عنوان السجود به[5] ... يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

ياليت شعري والأطيار[6] تخبرني ... ما كان شأن علي وابن عفانا

لتسمعن وشيكا في ديارهم[7]: الله ... أكبر يا ثارات عثمانا»[8]

---

(1) ساقطة من (ق) و(م).

(2) في الأصل: ولا سقوط عند الله، (ق): ولاسقوطا عند الله، (م): ولا سقوط عهد الله وما أثبتناه من (ر).

(3) في الأصل: ضجوا، وفي (ق): بحوا، (م): صحوا.

(4) (ق): بالشمط، (م): بياض.

(5) (ق) و(م): له.

(6) (ر): والطير.

(7) (ق): دياركم.

(8) تقدم توثيق النص الشعري؛ (انظر فهرس القوافي).

المسألة الثانية:

في صحة إمامته

والدليل على ذلك، أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ، جعل الأمر شورى بين ستة من الصحابة: [علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف][1].

وأنهم تشاوروا واجتهدوا في ذلك، ورضوا بعبد الرحمن بن عوف أمينا. وأجمعوا على أن ما فعله عبد الرحمن بن عوف، فقد ارتضوه، وكان يتردد بين عثمان وعلي، ويشترط عليهما شروطا، فمن التزمها بايعه.

وكان من المشروط[2]: أن قال لعلي ـ رضي الله عنه ـ: "تحكم فينا[3] بسُنَّة الشيخين"؛ يعني أبا بكر، وعمر، "وتقتدي بهما في أحكامك"، ففهم عليٌّ من ذلك قبولهما[4] على التقليد، والإمام لا يكون مقلِّدا، بل مجتهدا، فأبى أن يقبلها على هذا الشرط.

فانصرف عنه عبد الرحمن، وذهب إلى عثمان، واشترط عليه الشروط المذكورة، فقبلها عثمان على ذلك، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس، وخاطبوه: "يا أمير المؤمنين"، فصارت إمامته ثابتة بالإجماع.

على أنه لو لم يكن إجماعا، لكان عقد عبد الرحمن له كافيا في صحة إمامته، على ما بيَّناه من أن الإمام، إذا عقد له واحد من أهل الحل والعقد، انعقدت إمامته.

---

(1) سقطت من بقية النسخ.

(2) في غير الأصل: الشروط.

(3) (ق) و(م): بيننا.

(4) (ر) و(م): قبولها.

المسألة الثالثة:

في فضله

ويدل على ذلك: الكتاب، والسنة.

⊛ أما الكتاب؛ فآيات:

- الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾[1]، وكان عثمان ممن أنفق من قبل الفتح وبعده، وقاتل.

- الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[2]، قال المفسرون: «

- المنفقون في السراء والضراء: أبو بكر الصديق.

- والكاظمين الغيظ: عمر بن الخطاب.

- والعافين عن الناس: عثمان بن عفان.

- والله يحب المحسنين: علي بن أبي طالب».

- الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾[3]، قال المفسرون:

- الصابرين: [لسيدنا محمد ـ ﷺ ـ][4].

---

(1) الحديد/ 10.

(2) آل عمران/ 134.

(3) آل عمران/ 17.

(4) لا توجد إلا في الأصل.

- والصادقين: أبو بكر الصديق.

- والقانتين: عمر بن الخطاب.

- والمنفقين: عثمـان.

- والمستغفرين بالأسحار: علي بن أبي طالب».

۞ وأمـا السنة؛ فأخبار:

[ص: 268] - الأول: «مـا روي عنه - ﷺ -، / أنه بعث إلى عثمـان يستعينه في غـزاة غزاهـا، فبعث إليه عثمـان - رضي الله عنه - بعشرة آلاف درهم، فجعل النبي - ﷺ - يدعو له ويقول: (غفر الله لك يا عثمـان مـا تقدم من ذنبك ومـا تـأخر، ومـا أسررت، ومـا أعلنـت، ومـا هو كائن إلى يوم القيامة)»[1]. ودعاء النبي - ﷺ - مستجاب.

- والثاني: مـا روي عنه - ﷺ -، أنه قال: (من أحب أبا بكـر، فقـد أحـب الـدين، ومن أحب عمر، فقد أوضح السبيل، ومن أحب عثمـان، فقد استنار[2] بنور الله، ومن أحب عليا، فقد استمسك بالعروة الوثقى)[3].

- والثالث: مـا وري عن محمد بن سيرين، أن امرأة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - قالت: «إن تتركوه أو تقتلوه، فإنه كان يحيي الليل بركعة يجمع فيها القرآن، ومكث أربعين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة»[4].

والأخبار والآثار[5] في فضله كثيرة.

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف"، (كتاب الفضائل، باب ما ذكر في فضل عثمان..)، رقم: 32059: 6/ 364.

(2) (ر): استضاء.

(3) رواه ابن عساكر في "تاريخ دمشق": 39/ 502.

(4) أخرجه أبو نعيم في "الحلية": 1/ 57.

(5) (ق) و(م): الواردة.

الفصل الرابع:

في إمامة علي بن أبي طالب -رضي الله عنه-

ويشتمل الكلام فيها على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته، وخلافته، وسنه، ووفاته

❁ فأما نسبه:

فهو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن [هاشم][1]، وفي عبد المطلب يلتقي مع النبي -صلى الله عليه وسلم-.

❁ وكنيته:

أبو الحسن.

❁ وأما مولده: [.....][2].

❁ وأما صفته:

فكان آدم اللون، شديد الأدمة، أصلع، كبير البطن، شديد الساعدين، كبير اللحية، أدعج، كبير العينين، لا يغير شيبه.

❁ وأما خلافته:

فكانت أربع سنين وتسعة أشهر، وثمانية[3] أيام[4].

(1) في الأصل: هشام.

(2) بياض في جميع النسخ.

(3) (ر): وسبع.

(4) زاد (ر): وقيل: ست.

وقيل: «إن خلافته كانت خمس سنين وثلاثة أشهر وسبع ليال».

وقيل: «ست سنين».

۞ وأما سنه:

فقيل: «استشهد وهو ابن ثلاث وستين سنة».

وقيل: «وهو ابن ثمان وخمسين سنة».

وقيل: «وهو ابن سبع وخمسين».

۞ وأما وفاته:

فقتل يوم الجمعة بالكوفة في المسجد، حين صلى الصبح، لسبع بقين من شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة، ودفن في رحبة الكوفة.

وقيل: «إنه حمل [إلى المدينة، فدُفن عند قبر فاطمة - رضي الله عنها -».

وقيل: «حمل][1] في تابوت على جمل، وتاه به، فوقع في بلاد طيء».

المسألة الثانية:

في صحة إمامته

والدليل على ذلك: أنه لما قتل عثمان - رضي الله عنه -، استولى الغافقي[2] ومن صار معه من أهل الفتنة ممن قتل عثمان على المدينة، وهموا بالفتك بأهلها؛ إذ لم يقدّموا للنظر ا

(1) ساقط من (ر).

(2) الغافقي هو ابن حرب العكي من أبناء وجوه القبائل اليمنية التى نزلت مصر عند الفتح، وفي شوال سـ 35 أعد العدة هو وأتباعه للزحف من مصر على المدينة بأربع فرق مجموع رجالها نحو ستمائة، وعلى كل

...رهم رجلا من الصحابة، وحلفوا على ذلك، فعرضوا الأمر على عليّ ـ رضي الله عنه ـ، وآثره البصريون[1]، فامتنع عليهم.

ثم عرض الأمر على طلحة، فأبى[2].

ثم على الزبير، فأبى على[3] ذلك؛ إنكارا منهم لقتل عثمان.

ثم اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار من عشية اليوم الثالث من قتل عثمان، فسألوا عليا هذا الأمر، وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة، وصيانة دار الهجرة. فقبل ذلك، ومد يده، وبايعه جماعة من الصحابة يكثر عددهم، فوجب تمام بيعته، وصحة إمامته لذلك.

المسألة الثالثة:

في فضله

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

۞ أما الكتاب، فقد تقدم في ذلك آيات.

۞ وأما السنة؛ فمن وجوه:

= فرقة رئيس كان هو رئيسهم العام، وتظاهر هو ومن معه بأنهم يقصدون الحج، وفي المدينة تطورت حركتهم إلى أن استفحل الأمر، ومنعوا عثمان ـ رضي الله عنه ـ من الصلاة بالناس في المسجد النبوي. فصار هذا الغافقي إمام الناس في الصلاة. ثم لما أقنعهم باغتيال الخليفة كان أحد المجترئين عليه وضربه بحديدة معه، وضرب المصحف برجله فاستدار. وبعد استشهاد عثمان ـ رضي الله عنه ـ بقيت المدينة خمسة أيام وأميرها هو هذا الغافقي. انظر عن هذه الأحداث: الطبري، التاريخ: 4/ 340 وما تلاها من صفحات.

(1) (ق) و(م): وأتوه المحاربون.

(2) (ر): فامتنع.

(3) (ق) و(م): كل.

- أحدها ما روي عنه -ﷺ-، أنه قال [لعلي: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي)[1].

والثاني: ما روي عنه -ﷺ-، أنه قال، «حين][2] قدم من غزوة تبوك، وقام خطيبا، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟).

قالوا: "بلى".

قال: (ألست أولى بالمؤمنين من آبائهم؟).

قالوا: "بلي".

قال: فأخذ بعضد عليّ فأقامه إلى جنبه، وقال: (من كنت مولاه، فإن عليا مولاه، والى الله من والاه، وعادى من عاداه، هذا وليكم من بعدي) [3].

والثالث: ما روي عنه -ﷺ-، أنه قال: (أتيت من علي خمسا، لهن أحب إلي من الدنيا وما فيها:

[ص: 269] - إحداها: أنه يكون / يوم القيامة بين يدي، حتى يفرغ الناس من الحساب.

---

(1) متفق عليه عن سعد عن أبيه: صحيح البخاري: (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب)، رقم: 3706: 5/ 19، وصحيح مسلم: (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب)، رقم: 2404: 4/ 1870.

(2) هنا سقط في النسخة (ق).

(3) قال ابن تيمية: «وأما قوله: (من كنت مولاه فعلي مولاه)، فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه العلماء، وتنازع الناس في صحته: فنقل عن البخاري وإبراهيم الحربي وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه... وأما الزيادة وهي قوله: (اللهم وال من والاه وعاد من عاداه الخ)، فلا ريب أنه كذب». منهاج السنة، تح: محمد رشاد سالم: 7/ 319. وقال الذهبي: «وأما حديث: (من كنت مولاه)، فله طرق جيدة». تذكرة الحفاظ: 3/ 164، وصححه الألباني في "السلسلة الصحيحة"، وناقش من قال بضعفه: رقم: 1750: 4/ 330.

- وثانيها: لواء الحمد بيده، وآدم[1] تحت لوائه.
- وثالثها: أنه قائم معي على حوضي يسقي من عرفت من أمتي.
- ورابعها: أنه [يغطي عورتي][2] وخليفتي في أهلي.
- وخامسها: لا أخاف عليه أن يرجع كافرا بعد إيمانه، ولا زانيا بعد إحصانه»[3].

اعلم أن فضل الصحابة كثير جدا، وقد ألف الناس فيه الدواوين الكثيرة، ولكن اقتصرت على هذا القدر اليسير من فضلهم، رجاء [ألا][4] أخلي هذا المجموع من بركتهم.

جعلنا الله من المتبعين لسنتهم، وحشرنا في زمرتهم، آمين يا رب العالمين.

قوله: «**وأفضل الصحابة: أبو بكر، ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي ـ رضي الله عنه ـ**».

اعلم أن الشيخ أبا عمرو ـ رحمه الله ـ تكلّم على فضل الخلفاء الأربعة، ولم يتكلّم على صحة إمامتهم.

وقد اختلف الناس في ترتيب فضلهم:

فقال القاضي أبو بكر: «مذهب أهل الحديث، وجمهور المتكلمين من أصحابنا، أن أفضل الناس بعد رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، أفضل باقي العشرة، و العشرة أفضل من باقي الصحابة، والصحابة أفضل من التابعين،

---

(1) (ر): وأنتم.
(2) ساقط من (م): وفي (ق) و(ر): يعطي عهدي.
(3) انظر: محب الدين الطبري، ذخائر العقبى في مناقب القربى، ص: 86.
(4) في الأصل: لا.

والتابعون أفضل ممن بعدهم؛ لقوله ـ عليه السلام ـ: (خير القرون: القرن الذي أنا فيه، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه)[1].

وقال الروافض: «علي أفضل من سائر الصحابة».

وقال ابن العربي: «ثبت عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، أنه قال: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)، وشك الراوي في الرابع، ثم سائر القرون متفاضلون آحادا بأعمالهم، لا في الجملة. فصحابة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في الجملة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعيهم.

فأفضل الأمة: أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، وأفضل الصحابة: أهل الحديبية، وأفضل أهل الحديبية: أهل بدر، وأفضل أهل بدر: العشرة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة ابن الجراح.

وأفضل هؤلاء العشرة: الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. ومراتبهم في الفضل كرتبتهم في ذكرنا، لا خلاف بين أهل السنة فيه بين أبي بكر وعمر، ولا في تفضيل عمر على عثمان.

واختلفوا بين علي وعثمان. اختلف في ذلك مالك وغيره من العلماء. وكان محمد ابن إسحاق [(بن جرثومة)][2] يفضل عليا»[3].

قال ابن العربي: «والذي عندي أن عثمان أفضل، ثم عليّ هو رابع الأربعة،

---

(1) انظر: الإنصاف، ص: 21.

(2) زيادة من الأصل المنقول منه.

(3) ابن العربي، المتوسط، ص: 153.

ورتبتهم في الخلافة كرتبتهم في الفضيلة»[1].

ويدل على صحة هذا، ما نقله الطبري عن جابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، أنهما قالا: «كنا نقول على عهد رسول الله ـ ﷺ ـ، وعلى عهد أبي بكر وعمر: "أفضل الأمة بعد نبينا[2]، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ولا ينكر ذلك علينا أحد"». ثم قال: «فمن قدّم عليا على عثمان، فقد أزرى على أربعة عشر ألفا من الصحابة»[3].

واعلم أن في هذه المسألة روايات:

- **إحداها**: ما ذكره أبو عمرو؛ وهي إثبات الترتيب بحرف، ثم بين أبي بكر وعمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي، وهذه الرواية رواها مالك في «**المدونة**»[4]؛ لأنه سئل عن أفضل الناس بعد نبيهم، فقال: «"أبو بكر وعمر".

فقيل له: "أفي ذلك شك؟".

فقال: "لا".

ثم سئل عن عثمان وعلي.

فقال: "ما أدركت أحدا، ممن يُقتدى به، يفضل أَحَدَهُما على الآخر، فرأيت ترك ذلك أحسن".

- **والرواية الثانية**: ما تقدم عن جابر بن عبد الله، وأنس بن مالك: أن أفضلهم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، بحرف "ثم" التي تقتضي المهلة بين الثلاثة.

---

(1) ابن العربي، المتوسط، ص: 154.

(2) (ر): نبيها.

(3) الطبري، صريح السنة، تح: بدر يوسف المعتوق، ص: 23.

(4) المدونة: 4/ 670.

- **والرواية الثالثة:** بحرف الواو التي تقتضي الشركة[1]، وهذه الرواية تقتضي ألا تفضيل لأحدهم على الآخر، وقد قال / بذلك طائفة، وأنهم في الفضل سواء، وهو مذهب المعتزلة. [ص: 270]

قوله: «**ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي**»:

الظاهر من كلامه، أن الظنون إنما تتعارض لتعارض الأخبار الواردة في تفضيلهما، بخلاف الأخبار الواردة في فضل أبي بكر هي أرجح من الأخبار الواردة في فضل عمر، والأخبار الواردة في فضل عمر، أرجح من الأخبار الواردة في فضل علي وعثمان، وتعارضت الأخبار في علي وعثمان.

قوله: «**فهم الخلفاء الراشدون المهديون**»:

قال بعض علمائنا: «أجمعوا على تسمية الخلفاء الأربعة «خلفاء» و«أئمة»، وعدوا معهم عمر بن عبد العزيز، وأدخلوه في زمرة الخلفاء الراشدين، لعلمه، وعدله، وحسن سيرته.

فأما من عداهم من الملوك، فقد اختلفوا فيهم:

فمنهم من امتنع من تسميتهم خلفاء».

ومنهم من جوز ذلك. وأما صاحب «**التذكرة**»، فقال: «لا خلاف؛ أنه يجوز تسمية الإمام "خليفة"؛ لأنه خلف رسول الله ـ ﷺ ـ في أمته.

واعلم أن «الخليفة»: «من صار عوضا من غيره في الخير»، قال ـ تعالى ـ: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾[2]؛ أي: خليفة في

---

(1) (ق): التشريك.

(2) ص/ 25.

الخير. فإن كان في الشر، قيل: فيه «خَلْف»؛ قال ـ تعالى ـ][1]: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ﴾[2].

فإن قيل: "لِمَ لَمْ يقل: هم الملوك الراشدون".

قيل: "إنما لم يسمّهم ملوكا؛ لأن الملك مشتق من الملك، والملك هو: "المشتغل بملك الدنيا"، والخلفاء الأربعة كانوا زاهدين في الدنيا، لا مشتغلين بها. فتسميتهم ملوكا اسم ذم في حقهم، فلهذا لا يقال لهم: ملوكا[3]".

قوله: «**الراشدون**»: جمع راشد، وهو المسدّد في نفسه، الموفق في أمره وحاله، وهو فاعل بمعنى: مفعول؛ أي مُرْشِد؛ أي: أرشدهم الله برشده .

قوله: «**المهديون**»: هم المتّصفون في أنفسهم بالهدى، واحدهم "مَهْدِيٌّ"، وإنما وصفهم بصفة تخصّهم في أنفسهم؛ لأنها غير متعدية، لكنها إذا تمكّنت، تعدتهم إلى غيرهم، ومثال ذلك: النور هو مضيء في نفسه، ويتعدى إلى غيره. ولو وصفهم بصفة تتعداهم إلى غيرهم لقال: "المرشدون الهادون"؛ لأمكن وجودها في غيرهم، مع خلوهم عنها؛ إذ لا يلزم من كون الإنسان مرشدا لغيره، هاديا له، أن يكون هو راشدا في نفسه، مهديا، والوصفان قد ثبتا في حقهم، بما تقدم[4] من الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

وقال بعض الأشياخ: «المهدي اسم مفعول، تقول: "أهديت فلانا، أهديه، فهو مهدي"».

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(2) مريم/ 59.

(3) في الأصل: ملوك؟؟.

(4) (ق): ثبت.

قوله: «**فهذه عقيدة أهل السنة والجماعة على سبيل الإيجاز، وما لا يَسَعُ تركُهُ أحدا من العقلاء، إلا بعد إحاطة العلم بها.**

تلقاها الخلف عن السلف.

والله المستعان على التمسك بها والقيام برعاية حقوقها.

وبالله التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو حسبي ونعم الوكيل».

قال الشارح ـ عفا الله عنه وغفر له ولمن دعا له ـ: اعلم أن "عقيدة" فعيلة، وفعيل يأتي في كلام العرب بمعنى فاعل، وبمعنى مفعول، وقد تقدم ذلك.

و«العقيدة»: مشتقة من العقد، وهو الشّد والربط على الشيء، فالإنسان كُلِّف باعتقاد ما احتوت عليه «**العقيدة**» هذه من وجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، والشّد على ذلك، والربط عليه.

وقوله: «**أهل السنة والجماعة**»:

إنما نسبها لأهل السنة؛ لأنهم تابعون لسنة النبي ـ ﷺ ـ، ومخالفون لعقائد أهل البدع والجماعة، تكرار مع قوله: / «**أهل السنة**»، ويحتمل أن يريد بها ما ذكره النبي ـ ﷺ ـ في قوله: (لا تزال طائفة من أمتي[1] على الحق ظاهرين له إلى يوم القيامة)[2]. [ص: 271]

وقوله: «**على سبيل الإيجاز**»:

أي على طريق الاختصار، والإيجاز هو الاختصار.

---

(1) زاد في (ق) و(م): بالمغرب؟؟؟.

(2) تقدم تخريجه.

وقيل: «الإيجاز في المعاني، والاختصار في الألفاظ».

قوله: «**وما لا يسع أحدا تركهُ من العقلاء، إلا بعد إحاطة العلم بها**»:

هذا ما اجتمعت عليه الأمة، وهو العلم بالله، وما يجب له، وما يجوز عليه، وما يستحيل، لكن اختلفوا: هل يكفي في ذلك العلم بالاعتقاد الجازم من غير دليل، أو لابد من دليل على ذلك.

وهذا الثاني هو مذهب أبي عمرو.

والدليل على ذلك: نسبته لهذه «**العقيدة**» إلى البرهان، واستدلاله على أكثر مسائلها به.

قوله: «**تلقاها الخلف عن السلف**»:

يريد أنه لما قال: "هذه عقيدة أهل السنة"، ونهج فيها منهجهم، وما كان عليه السلف السالف[1] منهم.

قال: «**تلقاها عنهم الخلف**» بالقبول لها، والأخذ بطريقها، ما بدّلوا في ذلك، ولا غيروا، وكل ذلك بتوفيق الله لهم.

واعلم أنه إنما يريد بقوله: «**تلقاها الخلف عن السلف**»: ما طريقه السمع من العقائد، وأما ما طريقه العقل، فلا يتوقف على تلقيه من خلف، ولا سلف.

و«**السلف**» هو: المتقدم؛ يقال: "أسلف الشيء سلفا"، إذا تقدم.

و«**الخلف**» هو: المتأخر.

قوله: «**والله المستعان على التمسك بها**»:

---

(1) (ق) و(م): والخلف، وسقطت من (ر).

«الاستعانة»: طلب العون من الله على الأخذ بها، والعون والإعانة: التقوية من الله على ما وقع العجز عن الوفاء [بالقيام به][1].

قوله: «**والقيام برعاية حقوقها**»:

أي بحفظ حقوقها.

و«**الرعاية**»: الحفظ.

و«**حقوقها**»: الائتمار[2] بأوامرها، والانتهاء بنواهيها.

قوله: «**وبالله التوفيق**»:

«**التوفيق**» في اللغة هو: تهييء العبد للموافقة. وفي الاصطلاح هو: خلق القدرة على الطاعة.

قوله: «**ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم**»:

هو يقول: لما كان الإنسان متصرفا بين أطوار[3]، ومتقلبا[4] في تصاريف الأقدار، ومدفوعا بحكم الاضطرار، عما له في أمره من الاختيار، إلى الواهب المنعم القهار.

قال: «**لا حول ولا قوة إلا بالله العي العظيم**»؛ أي: لا حول لي عما اتصفت به من العجز والجهالة، ولا قوة لي على ما ندبت إليه من العز والجلالة[5]، وفي الحديث: (من أعياه أمره، وضاق به ما يحاوله من دنياه وآخرته، فليكثر من: "لا حول ولا قوة إلا

(1) في الأصل و(ر): بقيامه.

(2) (ق) و(م): الإتيان.

(3) (ر): الأسرار.

(4) (ر): منتقلا.

(5) (ق) و(م): العجز والجهالة.

بالله العلي العظيم")[1]. ومعناها: التبرؤ من حول نفسه وقوته، والانقطاع إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ في جميع أموره.

وقوله: «**العلي العظيم**»:

«العلي» هو: العالي القاهر؛ فعيل بمعنى: فاعل، كالعليم والعالم، والقدير والقادر، وقد يكون ذلك من العلو، الذي هو مصدر علا يعلو، [فهو عال. ويكون ذلك من علاء المجد والشرف؛ يقال منه: علي يعلا][2] علاء، ويكون معناه: الذي علا وجل أن تلحقه صفات المخلوقين، أو تُكَيِّفه أوهامهم[3].

وقوله: «**العظيم**»:

هو ذو العظمة والجلال. ومعنى «العِظَم» في حقه ـ تعالى ـ: منصرف إلى عظم الشأن، وجلالة القدر، دون العظم الذي هو: من نعوت الأجسام.

وقوله: «**وهو حسبي**»:

«الحسيب» هو: المكافي. تقول العرب: "نزلت بفلان، فأحسبني"؛ أي: أعطاني ما كفاني، حتى قلت: "حسبي"؛ أي: كفاني.

وقوله: «**ونعم الوكيل**»:

قال الفراء: / ««الوكيل» هو: الكافي»[4]. ويقال: معناه: أنه الكفيل بأرزاق العباد، القائم عليهم بمصالحهم. وحقيقته أنه الذي يستقل بالأمر الموكول إليه. ومن هذا قول

---

(1) أخرجه الطبراني في "الدعاء"، بلفظ قريب: (باب: ما جاء في الاستغفار)، رقم: 1793، ص: 507.

(2) ساقط من (ر).

(3) (ق): أفهامهم.

(4) الفراء، معاني القرآن، تح: أحمد النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح شلبي، 2/ 116.

المسلمين: "حسبنا الله، ونعم الوكيل"؛ أي: نعم الكفيل بأمورنا.

واعلم ـ وفَّقك الله ـ أن المؤلف ـ رحمه الله ـ ختم عقيدته بسؤال الاستعانة بالله، والتبرؤ من الحول والقوة إليه؛ إذ لا مُوَفَّقَ إلا من وفَّقَه اللهُ، وختمها بالدعاء، وبدأها بالدعاء؛ لتكون عقيدته بين زمامين: زمام في أولها، وزمام في آخرها؛ ليكون بذلك متبرئا في بدايته ونهايته. وهذا شأن المؤلِّفين ـ رضي الله عنهم ـ.

نفعه الله بها، وأعظم له الأجر عليها، وجعلها له نورا قويما[1]، وصراطا مستقيما. وجمع الله بيننا وبينه في محل رضوانه، ومنزلة أوليائه، في دار كرامته، ومستقر رحمته، [مع أنبيائه ورسله، وجميع المؤمنين][2]، ووالدينا وذرياتنا، آمين، آمين.

وأنا أسال الله ـ تعالى ـ أن يمن عليّ بالصفح، ويتفضل بالعفو، [فيما أغفلته، أو أسقطته، من غير عمد، وهفوت به دون قصد؛ إذ له التفضّل بالعفو][3] والغفران[4]. إنه هو الملك الديّان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

[تم الكتاب بحمد الله وعونه وتسديده، وكان الفراغ من تأليفه في اليوم التاسع من ذي الحجة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، بمدينة فاس ـ علاَّها الله ـ.

نفع الله به مؤلفه، وكاتبه، وقارئه، ولمن دعا لهم، ولوالديهم، وللمسلمين أجمعين، آمين، آمين، آمين][5]، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم[6].

---

(1) (ق) و(م): قويا.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) ساقط من (ق).

(4) هنا تنتهي النسخة (ر) ويبدأ قيد الفراغ.

(5) ما وضع بين المعقوفتين غير موجود في (ق) و(م).

(6) زاد (ق): تسليما كثيرا كثيرا. وفي (م): وسلم كثير إلى يوم الدين، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

انتهى كلام الشارح.

تم كتاب: «**المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية**» بحول الله وقوته، على يد كاتبه قاسم بن علي الطليطلي الأندلسي التيطاوني، غفر الله له، ولوالديه، ولأشياخه، ولأحبته، ولمن له حق عليه، ولجميع المسلمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وكان الفراغ منه في يوم الأربعاء، أول يوم من جمادى الأولى عام، سبعة وخمسين وألف[1] [1057].

---

(1) وجاء في قيد فراغ (ق): «تمت هذه الأوراق بعون الملك الخلاق، والله أعلم بالصواب، وإليه الملجأ والمآب. اللهم يا عظيم المنة أوجب لمالكه وقارئه وكاتبه الجنة، ببركة سيدنا محمد وجميع أهل السنة. وكان الفراغ منه صبيحة يوم الثلاثاء في شهر جمادى الأولى عام تسعة وثلاثين ومائة وألف [1139] على يد كاتبه العبد الفقير إلى ربه **أبو القاسم بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن** غفر الله له ولوالديه ولمشايخه آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، آمين».

وجاء في (ر): «انتهى بحمد الله وحسن عونه وتسديده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما. نجز الشرح المبارك بحمد الله وحسن عونه. كتبه بيده الفانية الفقير إلى رحمة ربه الملك الجواد العبد المعترف بذنبه، الراجي عفو ربه: **مراد بن نصر بن عمار العوني** نسبا المالكي مذهبا ـ غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولجميع المسلمين، آمين ـ وكان الفراغ من نسخه أواخر ربيع الثاني سنة 1163 عرفنا الله خيره

أمات الله كاتبه صحبا	أصحاب النبي مع النبي
وأسكنه بذلك دار عدن	جنان الله ذا الروض العلي»

وجاء في (م): «انتهى بحمد الله ـ تعالى ـ وحسن عونه وتوفيقه الجميل، وكان الفراغ منه ضحوة يوم الخميس في شهر الله ـ تعالى ـ المعظم رجب، بعد أن مضت[؟؟] منه 12 يوما، وكذا بعد أن مضت أيضا من شهر مارس 22. وذلك في سنة: 1237، على يد ناسخه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده: **أحمد بن محمد ابن محمد** غفر الله له ولوالديه ولمشايخه ولكافة المسلمين بالمغرب أجمعين. وذلك بمليانة المحروسة بالله ـ تعالى ـ قرية من قرى الجزائر . وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين».

فهرس المحتويات